Institut d'études politiques de Paris

ÉCOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO

Programme doctoral en science politique, mention relations internationales

Centre de recherches internationales (CERI)

Doctorat en science politique, spécialité relations internationales

L'autodétermination comme principe d'autonomie politique

Histoire et appropriation d'un droit équivoque en Bolivie et au Chili de 1970 à 2019

Pablo Barnier-Khawam

Thèse dirigée par Thierry BALZACQ, professeur des universités en science politique, Sciences Po – CERI

Soutenance le 14 avril 2023

Jury :
M. Felipe AGÜERO, profesor titular, Facultad de Gobierno de la Universidad de Chile (rapporteur)
Mme Mélanie ALBARET, maîtresse de conférences en science politique, Université Clermont Auvergne – Centre Michel de l'Hospital
M. Thierry BALZACQ, professeur des universités en science politique, Sciences Po – CERI (directeur)
Mme Irène BELLIER, directrice de recherche CNRS, EHESS – LAIOS
M. Jérémie CORNUT, associate professor, Simon Fraser University (rapporteur)
M. David RECONDO, chargé de recherche FNSP, Sciences Po – CERI

Remerciements

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, Thierry Balzacq, pour ses conseils, son accompagnement, son intérêt pour mon sujet, et ses enseignements sur le fonctionnement de ce milieu professionnel particulier qu'est celui de la production du savoir. Mes remerciements vont également aux membres du jury qui ont accepté de lire et de discuter mon travail. Je suis reconnaissant à Felipe Agüero et Jérémie Cornut pour leur rôle de rapporteur et pour l'inspiration que leurs travaux m'ont apportée. Les conseils de Mélanie Albaret, Irène Bellier et de David Recondo m'ont également été d'une grande aide pour ma recherche. Je dois à la première une compréhension approfondie de la richesse des relations internationales latino-américaines, à la deuxième l'idée de la centralité du droit à l'autodétermination et de son importance pour les peuples autochtones, et au troisième une compréhension de la Bolivie qui me manquait cruellement au début de mon doctorat.

Les efforts d'objectivité d'un travail de recherche laisse parfois l'impression d'un vernis glaçant sur la fabrication d'un questionnement de recherche. Or, celui-ci doit beaucoup au partage d'un vécu dont l'influence semble parfois si évanescente et pourtant si indispensable. Que ce soit par l'Algérie, le Moyen-Orient, ou l'Amérique du Nord, pas grand-chose dans la trajectoire de mes parents, Christophe Barnier et Dominique Khawam, ne devait me conduire en Amérique du Sud. Néanmoins, dans le legs colonial qui traverse leur deux familles en laissant les mémoires blessées, réside certainement une des raisons de mes choix de recherche. C'est également à eux que je dois un soutien sans faille qui m'a permis de faire aujourd'hui du désir de savoir une activité professionnelle. Je les remercie infiniment pour cela, ainsi que ma famille en général. Merci également à ma mère pour ses nombreuses et attentives relectures.

Le choix du Chili comme premier objet d'étude s'est construit progressivement mais n'aurait pu se faire sans l'amour réciproque de Mafe. Grâce à elle, j'ai mieux compris ce territoire du bout du monde, mais j'ai surtout pu interroger à chaque instant mes préjugés et romantismes sur le pays de Gabriela Mistral et le continent sud-américain, dont les images qui nous parviennent en Europe en font souvent une terre de folklore autochtone ou de révolution permanente. Cela ne s'est pas déroulé sans accrocs ou angoisses, mais par nos discussions, je pense que nous avons vécu la recherche lorsqu'elle acquiert une prise directe sur les représentations qui à la fois dominent et émancipent ; un peu cette praxis que les années 1960 et 1970 cherchaient désespérément. Tout cela fut aussi possible grâce à l'accueil

indéfectible de sa famille. Cet amour du Chili et le désir de comprendre ce pays autre, y compris pour mieux affronter le nôtre, je le partage avec Thomas, Lucas, Pierre-Yves et Mathieu. Les quatre sont ainsi pour beaucoup dans les motivations qui ont animé ma recherche. Bien sûr, l'amitié avec David a contribué grandement au soutien moral indispensable pour pallier la solitude de la recherche mais également celle des premières années d'université. Ma jeunesse d'étudiant fut rythmée par nos échanges et la vie commune dans une chambre exiguë des vestiges monégasques du 14e arrondissement parisien. Je remercie aussi David pour sa relecture attentive, ainsi que Lola et Louise avec qui les échanges prennent rapidement une tournure passionnée qui pourrait manquer aux studieux séminaires.

Mes séjours chiliens n'auraient pas pu se dérouler dans de bonnes conditions, ni me donner autant d'outils d'analyse sans l'aide d'Adriana et ceci depuis plusieurs années déjà. Rosario Railaf et Fabien Le Bonniec m'ont également accueilli à Temuco et aidé dès mon travail de mémoire. Carsten-Andreas Schulz m'a chaleureusement reçu à l'Université catholique du Chili, malgré l'interruption de la pandémie. En Bolivie, l'aide de Zaida Franco, Raquel Nava et Miguel Canaza m'a été précieuse afin de comprendre et interroger des personnes clefs de la politique bolivienne. Pierre-Yves et David Recondo m'ont aussi grandement facilité la tâche en ce sens. Franck Poupeau m'a très gentiment proposé un espace de travail à l'Institut français des études andines de La Paz, dont j'ai finalement fait peu usage car aspiré par les archives. Ce travail archivistique a malheureusement été interrompu par la pandémie de la Covid-19 et pour y faire face, j'ai demandé à Francisca Valentina Moraga Nuñez et Iru Pablo Rodríguez Miranda de m'aider à distance dans la poursuite de cette tâche. Sans leur immense travail et leur impressionnante rigueur, la part historique de ce travail aurait été fortement réduite.

Mon passage à l'ONU a bénéficié du chaleureux soutien de Samia Slimane, Morse Flores, Paulo David et de celui de plusieurs camarades stagiaires. Je remercie infiniment toutes les personnes citées et reconnaît leur grande contribution à ma recherche, tout en conservant l'entière responsabilité de celui-ci. Mes remerciements vont également à tous ceux et celles qui ont accepté de m'accorder un entretien ; cette pratique si personnelle qui me surprend toujours par la confiance avec laquelle chacun·e est prêt·e à partager une portion de son existence. Ce don est très difficile à retourner mais j'espère au moins avoir pu retranscrire leur parole fidèlement. Enfin, la rédaction d'une thèse dépend grandement des conditions de travail, que le CERI a rendu plus qu'agréables. Pour cela, je remercie mes collègues doctorant·es, l'équipe du SAP et l'ensemble des personnes qui font vivre la recherche avec l'envie de la diffuser. Des

remerciements particuliers sont dus à Guillaume Devin et Jessika Eichler pour avoir accepté de répondre à mes doutes et m'avoir introduit à différents domaines de la recherche en sciences sociales.

Mon affinité élective pour la science politique doit beaucoup à mes années de lycée et aux discussions tard le soir ou tôt le matin – le reste de la journée était sûrement dédié à l'action ou la contemplation –, des personnes avec qui une longue amitié s'est formée dès les premiers mois de mon entrée à JBD. Anna, Cécile, Claire, Elsa, Félix, Flora, Jeanne, Ronja, Théo, Tom, Ulysses, Victor, Vince, et Willie ont tou·tes fait que la politique devienne une activité de joie et de solidarité. Ces années lycéennes furent également celles d'une formation à la maîtrise de la langue dont les enseignements perdurent encore, et pour cela je suis profondément reconnaissant à Christophe Borras, mais également à Sylvie Fournier et José Rivas pour leur introduction au monde ibéro-américain. C'est entre les Cévennes et la Provence que finalement s'est construit mon désir de comprendre les trajectoires qui font que le pouvoir étatique reste contesté ; des appartenances régionales à la mémoire des mines. Ces deux pôles prennent la forme botanique du pin et du châtaignier et c'est justement des arbres que surgit le havre de paix de Claire et Pierre-David, duquel un point de vue bien différent sur le monde est possible. Bien souvent, des réflexions y sont nées et c'est là une trace d'immortalité qui restera gravée dans l'ardoise. Les hauteurs de Belleville étaient la seconde montagne de laquelle cette thèse a émergé. Claire Davis a ainsi fait qu'il y ait toujours un endroit où se reposer dans le tumulte parisien. Je crois que je porte en moi une grande part d'eux aujourd'hui et que celle-ci se retrouve dans le présent travail. Il est donc un peu le leur.

Cette thèse est écrite en LaTeX et, pour cela, est redevable de l'ensemble de la communauté qui fait vivre ce langage. Elle use également de la police *open source* Linux Libertine. Par là, elle espère perpétuer encore un peu l'utopie déchue d'Internet, comme l'appelle Félix Tréguer [1]. Car ce sont bien d'espaces d'autonomie desquels il était question quand la possibilité de communiquer au niveau mondial est née. Ces espaces pourraient à présent se trouver dans d'autres milieux, bien qu'ils perdurent encore sur la toile.

1. Felix Tréguer, *L'utopie déchue : une contre-histoire d'Internet (XVe-XXIe siècle)*, Paris : Fayard, 2019.

Sommaire

Acronymes et sigles

AGNU Assemblée générale des Nations unies.

AIOC Autonomía indígena originaria campesina.

Bartolina Sisa Confederación Nacional de Mujeres Originarias Indígenas Campesinas de Bolivia – Bartolina Sisa.

CAM Coordinadora Arauco-Malleco.

CDH Conseil des droits de l'homme.

CIDOB Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano.

CMPI Conseil mondial des peuples autochtones.

CNTCB Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

CNUCED Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement.

COB Central Obrera Boliviana.

CONADI Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

CONAMAQ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

CRI Consejo Regional Indígena.

CSUTCB Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

CTT Consejo de todas las tierras.

DDPA Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones.

ECOSOC Conseil économique et social des Nations unies.

EPU Examen périodique universel.

FSTMB Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia.

GTPA Groupe de travail sur les populations autochtones.

IDI Instituto de Desarrollo Indígena.

INDAP Instituto de Desarrollo Agropecuario.

IPMS Indigenous Peoples and Minorities Section.

IPQA Instance permanente sur les questions autochtones de l'ONU.

IWGIA International Work Group for Indigenous Affairs.

Liwen Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.

MAS Movimiento al Socialismo.

MCR Movimiento campesino revolucionario.

Mink'a Centro de Coordinación y Promoción del Campesinado Mink'a.

MIR Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Bolivie et Chili).

MITKA Movimiento Indio Túpac Katari.

MNR Movimiento Nacional Revolucionario.

MRTK Movimiento Revolucionario Túpac Katari.

NOEI Nouvel ordre économique international.

OIT Organisation internationale du travail.

ONU Organisation des nations unies.

OTB Organizaciones Territoriales de Base.

TCO Tierra comunitaria de origen.

THOA Taller de Historia Oral Andina.

UP Unidad Popular.

Note linguistique et typographique

Le choix est fait d'indiquer le pluriel de « Aymara », au contraire de « Mapuche » qui signifie les gens de la terre en langue mapuche, le mapudungun, et comprend déjà la marque du pluriel [2]. L'expression « les Aymaras » prend donc un « s », contrairement à celle de « les Mapuche ». Les ethnonymes prennent, par ailleurs, une majuscule lorsqu'ils sont substantivés. Toutefois, en tant qu'adjectifs, la règle française d'écrire l'ensemble du mot en minuscule est respectée. Les citations faisant le choix d'indiquer la marque du pluriel en français ou en espagnol à « Mapuche » sont fidèlement retranscrites, cela pouvant parfois refléter une posture scientifique ou politique vis-à-vis des Mapuche, comme le précise Fabien Le Bonniec dans sa thèse [3]. Ce principe s'applique également aux citations utilisant des mots en aymara, quechua ou mapudungun. Malgré la recommandation de la *Real Academia Española* pour l'écriture d'« aimara » avec un « i », l'usage commun de l'orthographe avec un « y » est préféré et respecte ainsi le choix fait par les organisations aymaras elles-mêmes.

Les termes « *indio* » et « *indígena* » sont traduits par celui d'« autochtone » en français dans le respect des catégories utilisés par les Nations unies et du fait qu'il est titulaire de droits spécifiques. Le choix d'« autochtone » est également motivé par la connotation négative associée au mot d'« indigène » en français à cause du statut de l'indigénat imposé par l'administration coloniale française d'Algérie aux populations soumises, comme le rappelle Irène Bellier [4]. L'étymologie des deux termes varie par ailleurs légèrement : « autochtone » vient du grec ancien *autókhthôn* et peut se traduire comme « de la terre même » ; « indigène » est issu du latin *gena* et *indu* qui signifient « né, issu (gène) de l'intérieur » [5]. La catégorie d'« *indio* » est, cependant, conservée lorsqu'elle renvoie à un usage politique des organisations autochtones qui l'utilisent par retournement du stigmate [6]. Dans ce travail, l'indigénisme se réfère au mouvement intellectuel et politique présent en Amérique latine du début du XXe siècle aux années 1970 et se distingue donc de l'indigénisme en France que porte notamment le Parti des indigènes de la République.

2. Voir par exemple Florencia E. Mallon, *La sangre del copihue: la comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el estado chileno, 1906-2001*, Santiago : LOM, 2004, p. 31.

3. Fabien Le Bonniec, *La fabrication des territoires Mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et État*, Anthropologie sociale, Paris/Santiago : EHESS/Université du Chili, 2009, p. xv.

4. Irène Bellier, « Autochtone », *EspacesTemps.net*, 9 fév. 2009, p. 3.

5. Irène Bellier (dir.), *Les peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris : L'Harmattan, 2013, p. 21.

6. Dans le cas bolivien, voir Pedro Portugal Mollinedo et Carlos Macusaya Cruz, *El indianismo katarista: un análisis crítico*, La Paz : Friedrich Ebert Stiftung, 2016, pp. 54-61.

Afin de faciliter la lecture et du fait de leur usage récurrent, les mots en aymara et mapudungun sont indiqués en italique uniquement lors de leur première occurrence. L'italique des mots en espagnols et anglais est toutefois maintenue afin de souligner la difficulté de leur traduction, le cas échéant. Les citations ne sont pas modifiées lorsque les mots dans une langue étrangère ne sont pas mis en italique. L'usage du « k » à la place du « c » fait état d'un choix politique ayant pour but de subvertir la langue espagnole, par exemple dans le nom de ville de Temuco qui est écrit par certains Mapuche « Temuko ». Ce choix est conservé dans les citations, et pour certains mots en aymara, quechua ou mapudungun mais pas pour les mots en espagnol.

L'aymara et le mapudungun sont avant tout des langues parlées dont l'écriture a été formalisée au cours de la colonisation. Leur vocabulaire fait donc aujourd'hui l'objet de différentes orthographes en raison des acteurs multiples qui ont participé à sa formalisation, sur laquelle revient partiellement le préambule historique. Certains standards, que ce travail tâche de respecter, existent actuellement. Le souci de simplicité et de compréhension prévaut ici également. Pour la traduction de « porte-parole » en mapudungun qui s'écrit « werken », le choix est, par exemple, fait de privilégier l'orthographe précédente plutôt que la suivante : « huerquen ». En cela, l'orthographe choisie du mapudungun suit le dictionnaire linguistique-ethnographique de la langue mapuche [7]. Pour l'aymara, le dictionnaire publié par la Corporation nationale de développement autochtone (CONADI) du Chili est utilisé malgré son contenu limité [8].

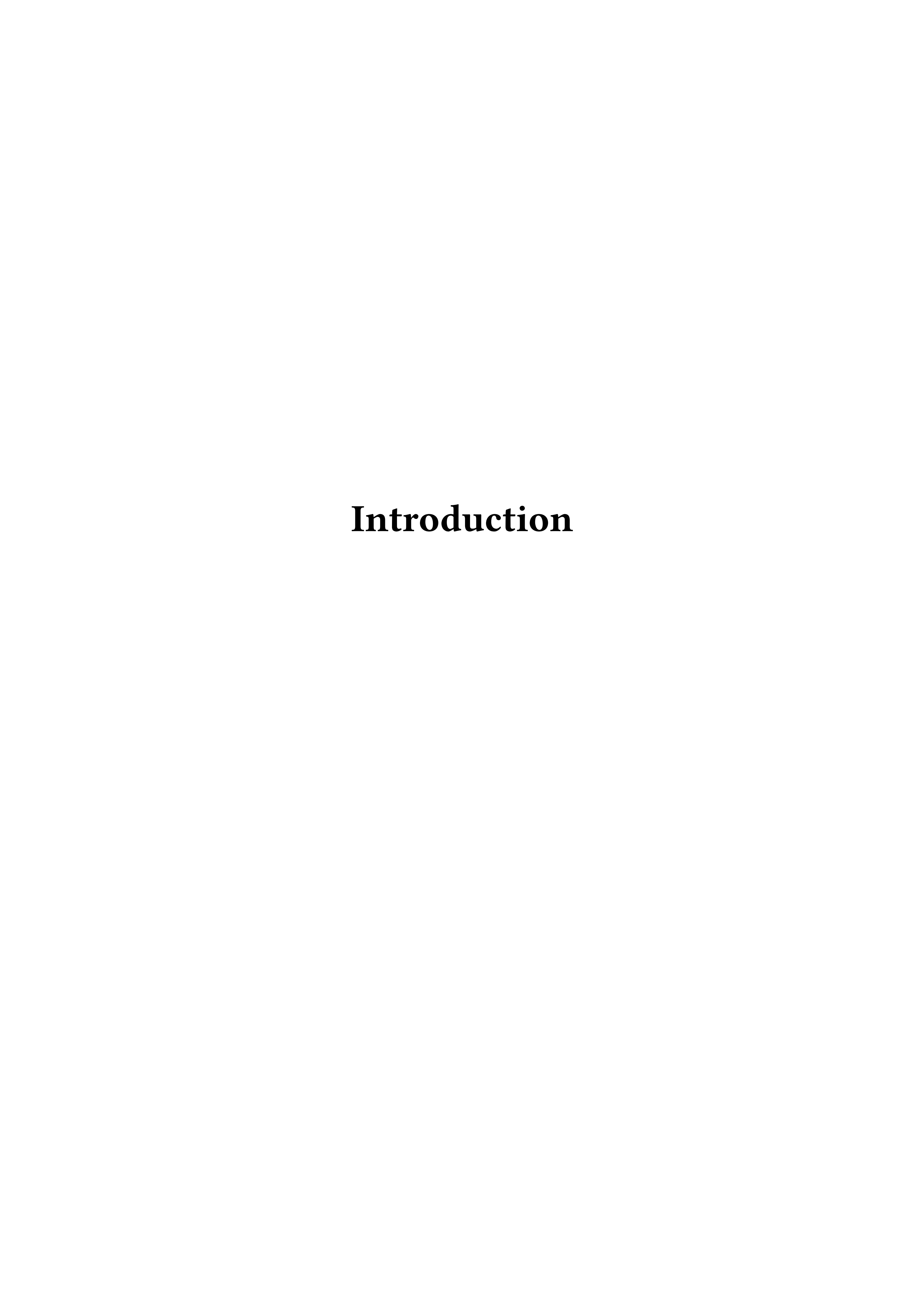
Au-delà des citations directes, l'usage des guillemets répond à la volonté de communiquer la distance prise vis-à-vis des expressions des acteurs et actrices. Par souci de simplicité, seule la première occurrence prend des guillemets. Néanmoins, ce choix n'écarte pas pour autant le refus de considérer certaines expressions comme allant de soi ou valide scientifiquement. Celle de « civilisation occidentale et chrétienne », défendue par les dictatures bolivienne et chilienne respectivement d'Hugo Banzer et Augusto Pinochet, en est un bon exemple.

Enfin, ce travail tâche de respecter les règles de l'écriture inclusive. Le point médian est préféré au tiret et un souci de simplicité prévaut également, comme en atteste le choix d'écrire « étudiant·es » plutôt qu'« étudiant·e·s ». Lorsqu'un mot genré renvoie à une catégorie

7. María Catrileo, *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche: mapudungun-Español-English*, Santiago : Editorial Andrés Bello, 1995.

8. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, *Diccionario de la lengua aymara*, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social y Familia.

d'individus très majoritairement masculins, le genre dominant est, cependant, conservé. Par exemple, le mot « travailleurs », lorsqu'il fait référence à un groupe d'individus masculins, comme pour les travailleurs paysans dans les années 1970, n'est écrit qu'au masculin. L'expression « droits humains » est, enfin, préféré à celle de « droits de l'homme », excepté pour le nom officiel des institutions comme le Conseil des droits de l'homme. Un dernier point typographique tient à la liste d'acronymes et sigles qui ne regroupe que ceux ayant plus de cinq occurrences.



Introduction

Contextualisation et problématisation

> *Un monde de nations ne peut exister. Il ne peut y avoir qu'un monde où quelques groupes à potentiel national, en revendiquant ce statut, excluent pour d'autres la possibilité de faire entendre une revendication semblable, et il se trouve que peu d'entre eux s'y aventurent. Si le protonationalisme suffisait, un mouvement national sérieux des Mapuches ou des Aymaras serait déjà apparu. Si de tels mouvements devaient apparaître demain, ce serait parce que d'autres facteurs seraient intervenus.*
>
> Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, trad. par Dominique Peters, Paris : Gallimard, 1997, p. 102.

L'impasse, ou le jeu à somme nulle, que décrit Eric J. Hobsbawm dans la compétition entre nations et nationalismes rend, selon lui, vaines les revendications semblables de la part des peuples autochtones, et plus particulièrement des deux peuples choisis comme cas d'étude pour ce travail, les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili. L'argument de l'historien marxiste s'appuie sur une conception amplement partagée du nationalisme comme exclusif vis-à-vis d'autrui, qu'il applique à la situation des peuples autochtones, en doutant d'ailleurs de son effectivité. Mais plutôt que l'issue du protonationalisme des peuples autochtones, c'est la pertinence d'une analyse de leur situation en ces termes qui nécessite ici d'être interrogée. Les peuples autochtones font-ils du nationalisme la motivation centrale de leurs revendications ? Ce que tâche de démontrer la sociologie historique du présent travail est que non. Ils y privilégient, au contraire, le droit à l'autodétermination. Cela les extrait-il pour autant de la compétition qu'ils engagent avec les États ?

Pour les tenants d'une conception de l'autodétermination dont les nations seraient titulaires et qui aurait de ce fait pour résultat la constitution d'un État par la sécession – ce que Hobsbawm critique dans le livre suscité –, les peuples autochtones n'échappent pas à cette configuration mondiale dans laquelle la possession exclusive d'un territoire régule les relations internationales. Or, l'appropriation du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones aymara et mapuche questionne cette approche. Elle le fait de manière progressive sur le plan historique, dans une relation ambivalente vis-à-vis de l'État. Cette ambivalence s'illustre à la fois par l'opposition des peuples autochtones à la structure administrative étatique et par le

soutien que certaines politiques de la puissance publique peuvent, au contraire, apporter à leur autodétermination.

L'autodétermination est donc d'abord une revendication contre l'État car elle remet en cause l'exclusivité des compétences étatiques pour en demander un partage en fonction des domaines qui ont un impact direct sur la vie des peuples autochtones. En cela, elle rend possible une autonomie politique qualifiée de « négative ». Elle ne désigne ainsi pas la formation d'une autre communauté politique qui aurait la possibilité de constituer un État séparé de l'État en question, mais plutôt une forme de « laisser-faire » [9], selon des limites de compétence fixées au préalable. L'autonomie négative se rapproche plus, dans ce cas, de l'autodétermination interne, à savoir un droit qui concède une autonomie au sein des frontières existantes d'un État et, de ce fait, exclut toute forme de sécession [10].

Ce refus de devenir indépendant et de constituer un État est typique de la majorité des revendications des peuples autochtones qui font de la dévolution de compétences et de la capacité de décision des affaires les concernant la demande centrale de leur mobilisation. Ils dérogent ainsi aux deux restrictions d'usage du droit à l'autodétermination qui ont été définies au cours de l'évolution historique internationale de ce droit. La première est la limitation de l'autodétermination à une situation de décolonisation et la deuxième le respect du principe d'*uti possidetis*, soit le principe d'intangibilité des frontières [11]. C'est pourquoi il est possible de parler d'une appropriation d'un droit, c'est-à-dire d'une action d'adaptation de celui-ci à différents usages déterminés qui est, en partie, rendue possible par l'imprécision sémantique et juridique du droit à l'autodétermination.

Le contexte des années 1970 permet, ensuite, d'affirmer que le droit à l'autodétermination des peuples autochtones a évolué grâce à l'État. La fin des années 1960 et la première moitié des années 1970 constituent un contexte de réformes sociales de grande ampleur en Bolivie et au Chili. Le bref gouvernement militaire de Juan José Torres et la coalition d'Unité populaire (*Unidad Popular*, UP) du président Salvador Allende au Chili sont, respectivement, représentatifs de cette période qui voit ces deux États mettre en œuvre une politique étrangère anti-impérialiste et désireuse d'autonomie au niveau régional et international. Cette homogénéisation régionale de la politique étrangère, notamment due au contexte du

9. Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Mexico : Siglo XXI, 1991, pp. 150-151.

10. Jörg Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples. The Domestication of an Illusion*, trad. par Anita Mage, Cambridge : Cambridge University Press, 2015, p. 51.

11. *Ibid.*, 77-80.

mouvement tiers-mondiste, mobilise parfois des référents autochtones dans les discours anti-impérialistes qui sont prononcés et participent ainsi d'une affirmation de leurs revendications. Si les politiques économiques des années 1980 et 1990 mises en œuvre dans les deux pays contrastent avec les orientations précédentes, elles participent également à la mise en pratique de l'autonomie pour des raisons pas nécessairement en phases avec les revendications des peuples autochtones.

Dans la période récente, l'autodétermination fait l'objet d'un cadrage plus central par les peuples autochtones de la Bolivie et du Chili, à la fois du fait de son changement de sens et du consensus qu'elle génère. Elle peut ainsi faire figure de « droit parapluie », duquel peuvent être déduits des droits subsidiaires. La constitution de ce cadrage est due à deux processus. Le premier est la mobilisation internationale pour l'intégration de l'autodétermination dans la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DDPA) adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies (AGNU) en 2007. La primauté des articles 3 et 4 de la Déclaration, relatifs à l'autodétermination et à l'autonomie, démontre la centralité de ce droit pour les peuples autochtones ; l'article premier réaffirmant le respect des droits et libertés et l'article 2 soulignant l'égalité des autochtones entre eux et avec d'autres catégories de population. L'article 3 reprend la même formulation que les deux articles premiers des Pactes internationaux de 1966 relatifs aux droits civils et politiques, et aux droits sociaux, économiques et culturels, en remplaçant uniquement l'expression « tous les peuples » par la qualité de « peuples autochtones » [12].

La volonté de s'inscrire dans la tradition juridique internationale relative à l'autodétermination souligne l'ambition des peuples autochtones de se comparer aux États et de contester l'exclusivité d'usage de ce droit par ces derniers. Cela se traduit dans des pratiques desquelles il est possible de déduire des formes de diplomatie autochtone ou de politique internationale autochtone. Les peuples autochtones sont ainsi parmi les acteurs non représentés du système international à l'origine d'une importante fabrication institutionnelle, notamment à l'Organisation des Nations unies (ONU). Au niveau mondial, ils représentent trois cent soixante-dix millions d'individus répartis dans environ quatre-vingt-dix pays selon le décompte de l'ONU en 2009. Leur population comprend une diversité linguistique majeure, avec une estimation de sept mille langues parlées, mais se trouve également dans une situation économique et so-

12. Hélène Perrin, « Les peuples autochtones, à l'origine d'un renouveau du principe d'autodétermination ? », *in* Jean-Claude Fritz, Frédéric Deroche, Gérard Fritz et Raphaël Porteilla (dir.), *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, Paris : L'Harmattan, 2006, p. 266.

ciale critique du fait qu'ils comptent pour 15% du taux de pauvreté mondial alors que leur poids démographique s'élève à 5% de la population terrestre [13]. L'investissement des peuples autochtones au sein des instances internationales témoigne, malgré cela, d'une capacité de mobilisation effective qui vise à consolider la construction d'un régime juridique international capable de répondre à leurs revendications. Il leur permet ensuite de contrôler la bonne application et le respect de ces droits par les États et les acteurs privés. C'est pourquoi l'étude de leur mobilisation internationale est déterminante dans l'analyse des évolutions contemporaines du système international.

Le second processus d'un cadrage plus central de l'autodétermination se joue à l'échelle nationale et locale, au sein desquelles prennent majoritairement place les mobilisations des organisations et communautés des peuples autochtones. Ces dernières font état de pratiques qui se réclament de l'autodétermination et dont les illustrations les plus communes sont une substitution à certaines prérogatives étatiques. Des actions violentes peuvent être également menées dans le but de signifier à l'État leur capacité de mobilisation ou leur refus de projets de privatisation. En témoigne la guerre du gaz en 2003 en Bolivie, et plus particulièrement dans la ville d'El Alto, sur les hauteurs de la capitale La Paz, lorsque la population à majorité aymara affronte l'armée bolivienne. Cette mobilisation conduit à la démission du président bolivien Gonzalo Sánchez de Lozada et à l'ascension politique du Mouvement vers le socialisme (*Movimiento hacia el socialismo*, MAS) mené par Evo Morales. Les Mapuche sont, quant à eux, à l'origine d'occupations illégales de terres qu'ils revendiquent comme leur appartenant historiquement. Ils ont également recours à l'incendie de camions détenus par des compagnies forestières, les accusant de la spoliation de leur territoire originaire.

L'escalade de violence qui peut avoir lieu entre les peuples autochtones et les États bolivien et chilien réfute, en partie, l'hypothèse selon laquelle les États mettent en œuvre une répression d'autant plus coercitive que les mouvements revendiquant l'autodétermination ont des visées séparatistes ou disposent d'un soutien extérieur [14]. Dans le cas de la Bolivie et du Chili, de nombreux mouvements autochtones ont été réprimés militairement sans toutefois formuler de telles ambitions. Le seul refus de mettre en place une dévolution de compétences semble ici justifier des politiques répressives.

---

13. Department of Economic and Social Affairs of the United Nations, *State of the World's Indigenous Peoples, Volume I*, ST/ESA/328, New York : Nations unies, 2009, pp. 8 & 21.
14. Pour une défense de cette thèse, voir Ahsan I. Butt, *Secession and Security: Explaining State Strategy Against Separatists*, Ithaca : Cornell University Press, 2017, p. 2.

Le discours de la majorité des États dans les instances internationales et au niveau national s'oriente ainsi vers un rejet du droit à l'autodétermination des peuples autochtones au nom du risque de sécession. Ils refusent, de ce fait, la possibilité d'une nouvelle compréhension de l'autodétermination car, contrairement à celle des mouvements de décolonisation ou des minorités européennes, les peuples autochtones ne font que très rarement mention de la possibilité de sécession. L'évolution du droit international en la matière en témoigne. Alors que la Convention 169 adoptée en 1989 pose comme condition à la qualification de « peuples » que le terme ne se réfère à aucune « implication de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international » [15], la Déclaration de 2007 inscrit l'autodétermination comme droit des *peuples* autochtones avec pour seule restriction la sécession, et ce, malgré l'opposition de la majorité des États présents au cours des premières négociations du texte [16].

L'originalité des peuples autochtones est ainsi de participer à une double construction de l'autodétermination, par le bas et par le haut, qui institue juridiquement ce droit tout en le mettant en pratique. L'ambition de la thèse est d'étudier ce double mouvement et ses résultats à différentes échelles, mondiales comme nationales et locales, au travers des deux cas d'étude que sont les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili. La problématique qui guide la thèse est donc : comment les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili s'approprient le droit à l'autodétermination et ainsi le transforment ?

Objectifs

Le premier objectif de ce travail vise à démontrer l'existence d'un lien étroit entre la politique internationale bolivienne et chilienne relative à l'autodétermination et le positionnement politique des Aymaras et Mapuche. La qualification de ce lien selon les moments historiques implique l'étude continue de l'interaction entre les États bolivien et chilien avec les peuples autochtones en question. De ce fait, l'étude historique proposée ici inscrit l'évolution des demandes politiques des peuples autochtones dans celle de la politique internationale de ces États. Elle se propose d'étudier les passages entre la sphère internationale et nationale qu'opèrent les acteurs autochtones et les influences politiques qui s'y jouent. Ce sont donc les

15. *Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux*, Genève : Organisation internationale du travail, 1989.

16. Russel Lawrence Barsh, « Indigenous Peoples and the UN Commission on Human Rights: A Case of the Immovable Object and the Irresistible Force », *Human Rights Quarterly*, vol. 18, n° 4, 1996, pp. 782-813.

processus sociaux à l'origine de ce lien entre les États et les peuples autochtones qui constituent l'objet de ce premier objectif.

Le deuxième objectif consiste à déterminer les différentes formes d'organisation politique des Aymaras et des Mapuche et leur lien avec l'évolution de la revendication d'autodétermination. Le cas de la Bolivie se prête particulièrement à cet objectif car y sont présentes des fédérations d'organisations autochtones parmi les plus importantes d'Amérique latine en termes de trajectoire historique, comme la Confédération des peuples autochtones de l'Orient bolivien (*Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano*, CIDOB), créée en 1982, et le Conseil national des Ayllus et Markas du Qullasuyu (*Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*, CONAMAQ), créé en 1997, qui regroupe les peuples autochtones des terres hautes, dont les Aymaras. Au Chili, si la fragmentation du mouvement politique mapuche prédomine, elle ne brise pas pour autant leur capacité de mobilisation. La différence entre la structure confédérative des Aymaras de Bolivie et le manque d'unions fédérées dans le cas des Mapuche vient ainsi interroger les formes d'organisation autochtone et celles de leur appropriation du droit à l'autodétermination.

Ces deux premiers objectifs mènent au troisième objectif de la thèse, lequel vise à étudier les apports de l'appropriation du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones aux évolutions contemporaines du système international. La revendication de ce droit s'agence à la défense d'un régime de gouvernement autonome vis-à-vis des États sans toutefois demander une sécession. Or, brandir l'autonomie au niveau international est, le plus souvent, associé à la demande de souveraineté, entendue comme indépendance étatique, ce qui n'est pas le cas pour les Aymaras et les Mapuche. Cette dissonance vis-à-vis de l'usage traditionnel des concepts tels qu'ils ont été forgés par le droit international public dénote une évolution majeure de la signification de l'autodétermination, des acteurs pouvant s'en revendiquer, et de ses conséquences politiques pour le système international. Les objectifs de ce travail sont ainsi

tous trois en lien avec l'objet d'étude de la thèse, à savoir la relation entre l'État et les peuples autochtones [17].

État de l'art et théorisation

Définition de l'autodétermination

La théorie de l'autodétermination n'est pas uniquement relative au champ des relations internationales. Des disciplines comme la psychologie ou la pédagogie la mobilisent également [18]. La compréhension de l'autodétermination comme une action à la fois individuelle et collective explique cette extension. Au niveau personnel, elle renvoie ainsi à la liberté dans son sens large, c'est-à-dire au fait de pouvoir faire quelque chose ou, au contraire, de ne pas le faire.

Néanmoins, contrairement à la liberté, son sens est plus restreint car l'autodétermination n'inclut pas la détermination d'autrui dans la mesure où elle ne permet pas la liberté de contraindre les autres. De ce fait, l'autodétermination peut être déployée de deux manières : pour se défendre des personnes qui exercent une détermination sur autrui et vis-à-vis de forces non humaines afin d'étendre la capacité d'action d'un individu. La première est une autodétermination politique alors que la deuxième serait une autodétermination technique [19].

L'autodétermination collective s'appuie sur cette conceptualisation au niveau individuel car, bien qu'elle n'ignore pas que le social transcende la simple accumulation des actions individuelles, elle part du principe que si un individu ou un sous-groupe ne participe pas à l'autodétermination du groupe, alors l'ensemble du collectif ne s'autodétermine pas. Le statut de dépendance d'une partie du groupe se répercute sur l'autodétermination de celui-ci en général. Ce cas de figure renvoie, par exemple, à l'action politique d'un sous-groupe au détriment de l'autre partie du groupe général. Il est typique d'un cas d'autodétermination qui produit par ailleurs une exclusion en son sein, comme cela est le cas avec Israël qui, par son autodétermination, engendre la relégation politique des Palestiniens sur un territoire en dispute. L'autodétermination collective se réfère ainsi à la situation dans laquelle un collectif n'est déterminé ni par un autre collectif, ni par un individu qui n'appartient pas au collectif

17. Je remercie Franck Poupeau pour m'avoir guidé vers cette formulation de l'objet de la thèse.
18. Cf. le sommaire de Edward L. Deci et Richard M. Ryan (dir.), *Handbook of Self-Determination Research*, Rochester : University of Rochester Press, 2004.
19. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, pp. 19-21.

autodéterminé. Pour Jörg Fisch, une telle indépendance en politique se nomme souveraineté, soit le fait qu'il n'existe pas d'autorité supérieure au-dessus du collectif concerné [20].

Comme le note Frédéric Mégret, il existe actuellement trois axes théoriques pour penser l'autodétermination. Le premier tâche de définir la notion de « peuple », le deuxième analyse les justes moyens auxquels un peuple peut avoir recours pour mettre en œuvre son autodétermination, le troisième étudie quel type d'autodétermination, interne ou externe, doit être recherché en fonction des circonstances politiques expérimentées par un peuple [21]. L'ordre de la réflexion ici proposée suit donc celui défini par Frédéric Mégret en élargissant le troisième axe par l'intégration du concept d'autonomie.

Définition du sujet de l'autodétermination

L'extension de l'autodétermination de l'individuel au collectif interroge donc la nature du sujet politique qui forme ce collectif. Est-il un « peuple », une « nation », ou une « communauté éthique » ? Selon la version française de la Charte des Nations unies, du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, et du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966, l'autodétermination est un droit des *peuples* à « disposer d'eux-mêmes ». Cette inscription dans les textes majeurs du droit international est sûrement la raison pour laquelle l'autodétermination est considérée comme partie du *jus cogens*, c'est-à-dire comme norme impérative, telle que définie par l'article 53 de la Convention de Vienne sur le droit des traités [22]. Néanmoins, la qualité de « peuple » n'est nullement définie dans le droit international [23]. Une lutte sur le sens même de cette qualité est donc une conséquence certaine de l'équivocité de ce « signifiant flottant », pour reprendre l'expression d'Ernesto Laclau, à partir duquel il est possible d'imposer un sens et, ainsi, de construire une hégémonie [24].

Sur le plan théorique, deux possibilités existent afin de définir un peuple. La première est relative à une population vivant sur un territoire et trouve donc son critère essentiel dans la situation géographique d'un ensemble d'individus. La deuxième mobilise des caractéristiques particulières d'une population qui lui permet d'affirmer une appartenance commune. La

20. *Ibid.*, p. 27.
21. Frédéric Mégret, « The Right to Self-Determination. Earned, Not Inherent », *in* Fernando Tesón (dir.), *The Theory of Self-Determination*, Cambridge : Cambridge University Press, 2016, p. 47.
22. *Convention de Vienne sur le droit des traités*, Vienne : Nations unies, 1969.
23. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, p. 32.
24. Laclau fait la distinction entre signifiant vide et flottant, mais celle-ci est peu pertinente ici étant donné qu'elle reste très liée à son analyse du populisme. Voir Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Paris : Seuil, 2008, p. 155.

première a donc recours à un élément formel tandis que la deuxième use d'un élément substantiel, c'est-à-dire propre à une identité particulière [25].

En tant que droit, l'autodétermination se fonde sur deux idées qui rejoignent les deux manières énoncées de définir un peuple. La première est qu'elle accorde à chaque peuple le droit de former un État indépendant. La deuxième confère à chaque individu le droit de vivre dans l'État de son choix, comme en dispose l'article 15 de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui établit un droit à la nationalité pour tout individu. Ces deux idées s'appuient sur deux principes que sont le principe de personnalité et le principe territorial. Le principe de personnalité se fonde sur une base individuelle de l'autodétermination et fait de l'appartenance d'un individu à un collectif un choix indépendant du lieu de résidence. Le principe territorial s'appuie, au contraire, sur un fondement collectif de l'autodétermination en faisant du territoire le critère d'appartenance d'un groupe politique et de délimitation des compétences de ses institutions [26]. Ce deuxième principe est dominant dans le système international contemporain, le principe de personnalité étant surtout du ressort des diplomates.

Mais cette distinction ne résout pas le problème de la nature des acteurs titulaires de l'autodétermination. Alors que l'imprécision liée à la notion de peuple permet une interprétation extensive, d'autres font, plus précisément, de la nation le titulaire du droit à l'autodétermination. Avishai Margalit et Joseph Raz soutiennent ainsi que la nation est à la base des communautés politiques. En cela, leur théorie se rapproche de la compréhension du nationalisme d'Ernest Gellner qui définit ce dernier comme la congruence entre l'unité politique et l'unité nationale [27]. Margalit et Raz justifient par des considérations morales sur les bénéfices de l'autogouvernement qu'il revient à la nation d'être le sujet du droit à l'autodétermination [28].

Les auteurs entendent d'abord la nation comme un groupe ayant deux caractéristiques que sont une culture généralisée (*pervasive culture*) et dont l'appartenance importe pour l'identité de soi. Ce sont donc des groupes englobants (*encompassing groups*) au sein desquels les individus peuvent accéder à leur bien-être. La valeur morale des groupes dépend ainsi de celle des individus [29]. Néanmoins, le droit à l'autodétermination dérive de la valeur de

25. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, 33-35.
26. *Ibid.*, 40-41.
27. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford : Blackwell, 1982, p. 1.
28. Avishai Margalit et Joseph Raz, « National Self-Determination », *Journal of Philosophy*, vol. 87, nº 9, 1990, p. 443.
29. *Ibid.*, 448-450.

l'appartenance à ces groupes englobants et donc d'un bien collectif, pas seulement individuel. Un groupe englobant qui forme une majorité sur un territoire a, de ce fait, le droit de déterminer si ce territoire peut prendre la forme d'un État indépendant dans le but de protéger la culture et le respect (*self-respect*) du groupe, à condition de ne pas aller à l'encontre des justes intérêts des autres nations [30].

Ce droit ne peut donc être exercé au détriment des membres du groupe, mais doit s'effectuer sur un territoire particulier et être décidé par les membres du groupe. Il est ainsi un droit à la formation d'un État souverain. Deux devoirs découlent du droit à l'autodétermination nationale. Il faut, tout d'abord, ne pas empêcher l'exercice de ce droit à d'autres groupes englobants. Il revient, ensuite, à l'État qui gouverne le territoire qui va s'autodéterminer de fournir une assistance à l'exercice de ce droit [31]. Le droit à l'autodétermination n'est donc pas inconditionnel, ni absolu, mais doit pouvoir être mis en œuvre par n'importe quelle nation, peu importe ses conditions d'existence.

L'autodétermination nationale est, cependant, critiquée à cause de ses critères de définition du groupe national, notamment pour son approche culturelle et linguistique. Comme l'explique Margaret Moore, le groupe national a, certes, besoin de marqueurs culturels et linguistiques pour se différencier, mais cela ne signifie pas que les identités soient fondées sur des différences culturelles. « Ce sont plutôt, les structures politiques et institutionnelles qui correspondent aux identités nationales, ou les divers mécanismes du maintien des différences (*boundary-maintenance*) que les groupes mettent en œuvre, qui peuvent être utilisés pour *renforcer* l'homogénéité culturelle et ainsi augmenter le degré de différence du groupe avec les autres groupes » [32].

Cette critique remet donc en cause le fondement culturel ou ethnique de la nation qui justifierait le droit à l'autodétermination. Elle part surtout du fait que ces caractères essentialistes de la nation ne permettent pas d'intégrer le choix des individus et, surtout, la diversité des mouvements nationalistes qui s'appuient sur des stratégies et des idées politiques dont l'objectif n'est pas toujours la formation d'un État [33]. Il est, d'ailleurs, étonnant qu'Allen Buchanan souligne que Margalit et Raz font la distinction entre une nation et une ethnie grâce

30. *Ibid.*, 456-457.
31. *Ibid.*, 460-461.
32. Margaret Moore, *The Ethics of Nationalism*, Oxford : Oxford University Press, 2001, p. 57. Italiques originales. Sauf indication contraire, tous les passages en anglais et en espagnol sont traduits par l'auteur.
33. Rogers Brubaker, « Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism », *in* Margaret Moore (dir.), *National Self-determination and Secession*, Oxford : Oxford University Press, 1998, p. 237.

au critère d'appartenance historique à un territoire, qui serait le fait de la nation et non pas de l'ethnie, alors qu'il n'est nullement fait mention de cette différence dans leur article [34]. Cette absence de distinction prouve la difficulté de fonder autrement le droit à l'autodétermination nationale que sur des caractéristiques réifiées qui n'expliquent que difficilement la formation de mouvements nationalistes, bien que la relation ne soit pas réciproque car le nationalisme peut exister sans une demande d'autodétermination et inversement [35].

De plus, une contradiction interne marque la réflexion de Margalit et Raz. Alors que le droit à l'autodétermination nationale a pour but le bien-être individuel et collectif, il ne permet pas la réalisation de cet objectif selon Omar Dahbour. « Le "droit de décider", que Margalit et Raz défendent comme nécessaire pour "la culture et le respect [*self-respect*]" des groupes englobants est le droit de décider de la légitimité des frontières et des souverainetés, mais pas le droit politique "restreint" [*narrow*] de décider substantivement des enjeux de gouvernance » [36]. Il est donc possible que le droit à l'autodétermination soit exécuté sans conduire à l'autogouvernement et, pour autant, que cette décision soit respectée. Le droit de décider du groupe et le maintien de ses caractéristiques culturelles priment sur la valeur de l'autogouvernement. « Qui décide ? », et non pas « quelle est la meilleure décision ? », est la question qui structure la thèse de Margalit et Raz et, de ce fait, empêche toute réflexion sur les possibles conditions du droit à l'autodétermination, notamment en cas de persécution [37]. Leur architecture théorique s'ébranle lorsque la prise en compte d'une certaine forme de persécution semble nécessaire pour fonder un droit à l'autodétermination nationale qui aurait pour but le maintien de caractéristiques culturelles [38].

L'autodétermination nationale semble ainsi mise à mal par les critiques auxquelles elle doit faire face. Néanmoins, une de ses ressources théoriques est la distinction entre nationalisme ethnique et nationalisme civique, dont les caractéristiques seraient relatives à l'auto-identification d'un groupe comme nation et sa présence sur un territoire. Cette distinction peut rejoindre celle entre critères objectifs et subjectifs pour la définition de la nation. Selon Margaret Moore, « lorsqu'une identité ethnique est acceptée par le peuple lui-même – c'est-

34. Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford : Oxford University Press, 2004, p. 380.
35. Derek Heater, *National Self-Determination: Woodrow Wilson and His Legacy*, New York : Springer, 1994, p. 3.
36. Omar Dahbour, *Self-Determination without Nationalism: A Theory of Postnational Sovereignty*, Philadelphia : Temple University Press, 2013, p. 46.
37. Margalit et Raz, « National Self-Determination », *op. cit.*, p. 454.
38. Dahbour, *Self-Determination without Nationalism*, *op. cit.*, p. 49.

à-dire qu'il est subjectivement défini – et qu'elle peut être traduite en termes démocratiques, une résolution de principe [*principled adjudication*] est possible » [39]. Cette précision amende la proposition de Margalit et Raz pour se rapprocher d'une perspective libérale, qui fait de l'autonomie ou de l'autogouvernement le bien que doit viser le droit à l'autodétermination, comme le propose également Daniel Philpott sous une forme plébiscitaire [40]. Cette perspective rejette donc la difficulté à distinguer en pratique les identités nationales rivales. Le territoire est, de ce fait, le critère qui délimite la possible autodétermination nationale d'un groupe dont l'homogénéité, à la fois territoriale et subjective, serait attestée [41].

Nonobstant cette acception non culturelle de la nation, ou plutôt qui ferait de la culture non pas le critère principal pour l'autodétermination mais l'une de ces conditions, la critique de l'autodétermination nationale s'approfondit par la remise en cause de la distinction entre nationalisme ethnique et nationalisme civique. Roger Brubaker questionne, ainsi, la distinction entre le nationalisme civique et ethnique à partir des études académiques qui, de manière orientaliste, les associent aux pays occidentaux dans le cas du premier, et aux pays d'Europe de l'Est ou à d'autres pour le second.

Sur le plan analytique, Brubaker note que, lorsque le nationalisme ethnique est défini en relation étroite avec des caractéristiques raciales ou biologiques, le nationalisme civique est codé à partir du critère de culture commune et devient alors trop hétérogène. Inversement, quand le nationalisme ethnique est interprété comme ethnoculturel, le nationalisme civique renvoie à une définition non culturelle de la citoyenneté, mais, dans ce cas, il devient quasi inexistant sur le plan empirique. Brubaker propose ainsi de remplacer cette distinction par celle de formes de nationalisme cadrées par l'État (*state-framed*) et contre l'État (*counter-state*). Chacune de ces deux catégories peut alors intégrer des éléments de ce qui est défini comme nationalisme ethnique et nationalisme civique [42].

Le sociologue aboutit à la conclusion que l'autodétermination nationale n'est pas une solution pour la résolution des conflits entre groupes nationaux car ces conflits sont, en principe, insolubles du fait que la nation appartient à une classe de concepts « essentiellement contestés » [43] et que ces contestations chroniques sont intrinsèques à la politique nationaliste

39. Margaret Moore, « The Territorial Dimension of Self-Determination », *in* Margaret Moore (dir.), *National Self-determination and Secession*, Oxford : Oxford University Press, 1998, p. 137.
40. Daniel Philpott, « In Defense of Self-Determination », *Ethics*, vol. 105, nº 2, 1995, p. 353.
41. Moore, « The Territorial Dimension of Self-Determination », *op. cit.*, p. 150.
42. Brubaker, « Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism », *op. cit.*, pp. 257-259.
43. W. B. Gallie, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1956, pp. 167-198.

(*nationalist politics*)[44]. Omar Dahbour tâche de réconcilier l'aspect objectif et subjectif de la nation tout en montrant également que la nation est prise dans la politique nationaliste qui fait d'elle un critère trop instable pour fonder le droit à l'autodétermination :

> Les nations sont mieux définies subjectivement (c'est-à-dire en termes de croyances), mais les croyances sont déterminées ; elles constituent une vision définie de la communauté nationale comme ethniquement fondée. Cette conception ne nécessite pas que les nations soient caractérisées par n'importe quel critère particulier comme le langage ou le territoire ; ce qui est plutôt nécessaire est la croyance qu'un groupe a une origine ou une ascendance communes[45].

Une dernière antinomie vient définitivement affaiblir l'autodétermination nationale sur le plan théorique. Comme l'explique Brubaker, « l'autodétermination présuppose la détermination préalable de l'unité – le soi national [*the national self*] – qui doit pouvoir jouir du droit à l'autodétermination. Mais l'identification et les frontières de ce soi ne peuvent être elles-mêmes autodéterminées : elles doivent être déterminées par autrui »[46]. Ce constat écarte donc les réflexions théoriques sur l'autodétermination nationale pour se concentrer sur comment les frontières de la nationalité sont construites et comment elles interagissent avec l'État, soit à partir de lui, soit contre lui.

La réflexion de Brubaker clôt le problème de la nature du sujet du droit à l'autodétermination, car elle est aussi valable pour caractériser la notion de « peuple » qui est également prise dans un jeu social de définition et redéfinition duquel sont parties prenantes les acteurs membres de ce « peuple » et ceux qui ne le sont pas. « Un “peuple”, au moins pour les objectifs de l'autodétermination dans le droit international, est toujours le résultat d'une interprétation politique de ces caractéristiques [ethniques] comme à l'origine d'un collectif particulier qui aspire à s'autodéterminer », précise ainsi Frédéric Mégret[47].

Sur le plan théorique, une distinction est, néanmoins, possible entre « nation » et « peuple » en mettant l'accent sur l'aspect plus territorial de la notion de « peuple » que celle de « nation » qui s'associerait à des caractéristiques ethniques ou culturelles. En fonction de cette définition, un changement dans la composition de la population est moins propice à remettre en cause la qualification de « peuple » pour un groupe politique alors que cela serait davantage le cas pour une « nation ». C'est pourquoi, la notion de « peuple », définie comme une « communauté

44. Brubaker, « Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism », *op. cit.*, pp. 257-259.
45. Dahbour, *Self-Determination without Nationalism*, *op. cit.*, p. 31.
46. Brubaker, « Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism », *op. cit.*, p. 239.
47. Mégret, « The Right to Self-Determination. Earned, Not Inherent », *op. cit.*, p. 56.

politique fondée sur l'appartenance à un lieu » et non par une appartenance ethnique, constitue un sujet plus adéquat du droit à l'autodétermination [48].

Les conditions du droit à l'autodétermination

Si la « nation » n'est plus pertinente pour définir le sujet du droit à l'autodétermination, le « peuple » reste problématique quant aux conditions qui lui autorisent le recours à ce droit. Des divergences existent entre les auteur·es, mais le débat quant aux conditions d'accès au droit à l'autodétermination rend possible le passage à une étape supérieure dans la réflexion théorique. Après avoir traité le problème de la définition du sujet, sur quelles justifications morales peut alors se fonder le droit à l'autodétermination s'il ne dépend pas de composantes culturelles ou ethniques ?

La conditionnalité du recours au droit à l'autodétermination ne signifie, tout d'abord, pas qu'il serait un droit spécifique. Il reste un droit général du fait que sa conditionnalité s'applique aux possibilités de recours et non pas à des situations spéciales. Allen Buchanan précise ainsi qu'une distinction est possible entre deux théories normatives de la sécession – l'autodétermination est un droit plus large que la sécession car elle ne s'y réduit pas tout en étant nécessaire à cette dernière. La première, qualifiée de droit primaire ou fondamental (*primary right*), peut être rapprochée de l'autodétermination nationale en ce qu'elle ne lie pas le fait d'avoir subi des injustices à l'exercice de la sécession. Au contraire, la deuxième, celle du droit réparateur (*remedial right*), conditionne la sécession [49].

Buchanan défend la deuxième. L'autodétermination, qu'il confond avec l'autonomie, est définie comme le contrôle politique d'un domaine indépendant. Cette définition inclut trois dimensions dont la variation inscrit l'autodétermination dans une forme de gradation. Tout d'abord, la nature du domaine de contrôle indépendant contribue à déterminer quelles sortes d'activités et d'institutions le groupe en question exerce de son propre droit. Vient ensuite l'étendu du contrôle sur les éléments de son domaine, qui peut varier d'éléments en éléments. Enfin, la particularité des institutions politiques par lesquelles le groupe exerce le contrôle politique sur son domaine de contrôle contribue à dresser des différences entre les cas [50].

48. Dahbour, *Self-Determination without Nationalism*, *op. cit.*, pp. 38-39.
49. Allen Buchanan, « Theories of Secession », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 26, nº 1, 1997, pp. 34-35.
50. *Idem*, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, *op. cit.*, p. 333.

Buchanan distingue trois critères cumulatifs qui justifient pour la théorie du droit réparateur une sécession unilatérale. En cela, sa théorie est similaire au droit de révolution de la théorie politique libérale, notamment à partir de John Locke [51]. La sécession devient un dernier ressort contre des injustices graves et persistantes. Le premier critère est le génocide ou la violation massive des droits humains fondamentaux, le deuxième l'annexion injuste, et le troisième, la persistance d'un État dans la violation d'un accord d'autonomie intraétatique [52].

La possibilité d'une sécession présente également trois avantages selon Buchanan. Le premier est que la sécession est considérée comme sérieuse, notamment du fait des possibles violences de masse et de l'instabilité qui peuvent en émerger. C'est pourquoi la théorie du droit réparateur propose de créer un organe international impartial afin de régler les conflits sécessionnistes. Ensuite, cette théorie met l'accent sur l'aspect territorial lié à la sécession. Enfin, elle produit des incitations à la protection des droits humains et à l'autonomie pour l'État qui pourrait y déroger [53].

La réflexion de l'auteur aboutit à faire de la sécession le degré ultime de l'autodétermination pour valoriser, au contraire, une forme d'autonomie intraétatique. Pour cela, il part du cas des peuples autochtones. Ces derniers seraient, selon lui, propices au développement théorique de l'autonomie intraétatique du fait qu'ils sont les récents titulaires de droits collectifs et le cas le plus solide pour étudier une forme de soutien légal international à cette forme d'autonomie.

Concernant le premier aspect, les droits des peuples autochtones prennent, au niveau international, la forme de droits collectifs. La qualification de ces droits peut renvoyer à trois sens distincts que sont l'impossibilité d'être exercé individuellement, le fait d'être attribué au groupe comme possesseur de ce droit, et relevant de l'intérêt du groupe dans son ensemble, non pas seulement de celui de l'individu. Cette forme collective du droit, qui s'associe à la demande d'autogouvernement, s'ajoute à une revendication d'un droit à l'intégrité culturelle. L'évolution juridique vers une forme collective peut donc remettre en cause l'individualisme moral qui régit le cadre conceptuel du droit international, plus particulièrement si c'est le deuxième sens des droits collectifs qui l'emporte sur les autres [54].

Quatre raisons, complémentaires entre elles, viennent justifier le développement de droits au niveau international pour l'autonomie intraétatique dans le cas des peuples autochtones.

51. John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven : Yale University Press, 2003, p. 183.
52. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, *op. cit.*, pp. 351-352.
53. *Ibid.*, 369-370.
54. *Ibid.*, 410-413.

Premièrement, la création de régimes d'autonomie intraétatique pour les peuples autochtones peut être nécessaire comme moyen de justice réparatoire afin de restaurer l'autogouvernement dont ces peuples ont été privés par la colonisation. Deuxièmement, l'autonomie intraétatique assure un mécanisme non paternaliste pour protéger les individus autochtones des violations de leurs droits humains individuels et pour pallier les actuels effets préjudiciables des violations de leurs droits ou ceux de leurs ancêtres. Troisièmement, il peut être nécessaire d'établir ou de renforcer les institutions d'autogouvernement pour les groupes autochtones afin d'appliquer les décisions concernant les revendications territoriales dans le cas où les terres qui étaient en commun ont été perdues à cause de la violation de traités. Quatrièmement, une justice réparatrice peut nécessiter des mesures de protection des peuples autochtones contre les effets néfastes de la persécution des us et coutumes autochtones qui définissent et soutiennent leur façon de vivre [55].

Aucun de ces arguments ne renvoie donc au caractère ethnique ou culturel des peuples autochtones, ou fait émerger *sui generis* une catégorie « peuple autochtone ». Ils peuvent, ainsi, tous s'appliquer à des groupes qui ne seraient pas des peuples autochtones et se trouveraient dans une situation similaire. Cette restitution d'une autonomie perdue ne doit pas, néanmoins, être aveugle à la nécessité de répondre aux demandes de justice distributive énoncées par les peuples autochtones. Contrairement à ce que propose Jeremy Waldron [56], la justice distributive peut être articulée à l'autonomie intraétatique des peuples autochtones, la première étant une forme de condition à ce que la deuxième puisse être opérative [57]. La théorie du droit réparateur pour l'autodétermination est, cependant, critiquée pour sa compréhension limitée du concept d'autodétermination.

Cette critique récuse l'existence de conditions à l'autodétermination pour celle-ci puisse rester valide sur le plan juridique. L'autodétermination réparatrice ne serait alors, selon Jörg Fisch, qu'un avatar des restrictions établies au cours de l'histoire des relations internationales par les puissances occidentales. La première de celles-ci a trait à la situation particulière du processus de décolonisation qui donne droit au recours à l'autodétermination. La deuxième fait référence au principe d'intangibilité des frontières exprimé sous la formule latine d'*uti possidetis.* Le premier mouvement de décolonisation, celui des pays latino-américains au début du XIXe siècle, institue ces deux restrictions.

55. *Ibid.*, p. 415.
56. Jeremy Waldron, « Superseding Historic Injustice », *Ethics*, vol. 103, nº 1, 1992, p. 27.
57. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, *op. cit.*, p. 417.

Ainsi, plutôt que de définir sur le plan théorique les possibles critères de justice pour recourir à l'autodétermination, Jörg Fisch rejoint le constat que fait Stephen Krassner à propos de la souveraineté, soit que cette dernière est une forme d'hypocrisie car violée à maintes reprises par les États [58]. L'autodétermination serait alors une promesse qui ne peut être réalisée parce qu'un monde de peuples qui s'autodéterminent à leur souhait serait impossible à gouverner [59], comme le pense également Hobsbawm dans l'exergue de ce travail pour les nations. Si l'application de ces principes dépend des rapports de pouvoir dans une situation donnée, l'autodétermination réparatrice peut être perçue comme une punition envers l'État qui viole les droits humains et une récompense ou compensation pour le groupe qui se voit persécuté. Il ne serait plus alors un droit politique accordé dans les cas où les conditions susnommées seraient réalisées, mais une forme de marqueur moral jugeant du bon ou mauvais respect des droits humains.

L'autodétermination réparatrice ne peut donc remplir les conditions qu'elle s'adjoint, car la non-satisfaction d'une autonomie intraétatique par l'État qui s'en portait garant et l'échec de nouvelles négociations afin de remédier à cette situation conduirait à s'en remettre à une partie tierce médiatrice. Celle-ci devrait avoir la capacité de trancher les situations adéquates selon lesquelles une autodétermination réparatrice pourrait être accordée. Or, cette institution est inexistante au niveau international et ne semble pas en voie d'être instaurée [60].

C'est pourquoi la conditionnalité établie par l'autodétermination réparatrice ne fonde pas un droit à l'autodétermination du fait que, selon cette thèse, « un peuple n'a pas le droit à l'autodétermination simplement en tant que peuple ou en considérant qu'il se nomme ainsi, mais plutôt parce qu'il a gagné (*earned*) ce droit par sa souffrance. Il ne peut donc revendiquer un droit à l'autodétermination des peuples, mais uniquement un droit des peuples injustement traités » [61].

Ce refus de restrictions de l'autodétermination fait de son possible recours un absolu qui rejette également les autres restrictions théoriquement développées en ce qui concerne les niveaux de l'autodétermination. La séparation entre autodétermination interne, le plus souvent qualifiée d'autonomie, et autodétermination externe, associée à la souveraineté, est ainsi récusée. Si la réciprocité est inégale entre les deux termes, l'autodétermination externe impliquant

58. Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton : Princeton University Press, 1999, p. 7.
59. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, p. 13.
60. *Ibid.*, 48-49.
61. *Ibid.*, p. 50.

l'autodétermination interne mais pas inversement, il n'est possible de parler d'autodétermination que partielle car l'autodétermination interne n'intégrerait pas la possibilité de décider des affaires externes du groupe en question [62]. La réflexion sur l'autodétermination et son lien avec l'autonomie nécessite donc de partir d'une autre distinction.

Autonomie et autodétermination

Cette autre distinction, plus analytique que juridique ou politique, sépare temporellement la pratique de l'autodétermination. Théorisée par le juriste autochtone James Anaya, elle sépare l'autodétermination constitutive (*constitutive self-determination*) de l'autodétermination courante (*ongoing self-determination*). La première requiert que « l'ordre institutionnel gouvernant soit substantiellement la création d'un processus guidé par la volonté du peuple, ou des peuples, gouvernés », alors que la deuxième implique que « l'ordre institutionnel gouvernant, indépendamment du processus conduisant à sa création ou son altération, soit un ordre au sein duquel le peuple peut vivre et se développer librement de manière continue » [63]. James Anaya rapproche chacune de ces formes d'autodétermination à deux extraits de l'article 1 des deux Pactes de 1966. La première renvoie au fait qu'« en vertu de ce droit, [tous les peuples] déterminent librement leur statut politique », alors que la deuxième se réfère à la deuxième partie de la phrase selon laquelle les peuples « assurent librement leur développement, économique, social et culturel » [64].

Cette nouvelle distinction permet également de ne pas prendre comme prémisse à l'autodétermination la constitution d'une forme étatique, qui se retrouve dans la dichotomie entre affaires internes et externes. Elle rejette donc en partie un ordre mondial fondé sur la stricte séparation entre unités politiques et laisse la possibilité à d'autres formes d'organisation politique de s'autodéterminer. L'association entre décolonisation et droit à l'autodétermination perd de fait sa centralité pour se concentrer sur la substance de ce droit plutôt que sur son caractère réparateur. Néanmoins, l'approche réparatrice mérite de ne pas être complètement exclue car elle rend compte de la logique de nombreux outils internationaux relatifs aux peuples autochtones. La Convention 169 de l'OIT institue, par exemple, un droit à

62. *Ibid.*, p. 52.
63. James Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford : Oxford University Press, 2000, p. 81.
64. Assemblée générale, *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 14668, New York : Nations unies, 19 déc. 1966, p. 188.

la consultation sur les décisions politiques, sociales et économiques pouvant affecter leur mode de vie avec la volonté de remédier à l'exclusion dont ont souffert les peuples autochtones.

L'approche réparatrice limite, toutefois, l'étude du droit à l'autodétermination dans toutes ses implications et c'est pourquoi sa revendication par les peuples autochtones ne peut non plus se réduire aux restrictions normativement posées au droit à l'autodétermination. Les peuples autochtones se retrouvent ainsi dans cette situation ambivalente, entre une approche réparatrice de l'autodétermination et une volonté de revendiquer ce droit qui aille au-delà des restrictions relatives au processus de décolonisation ou à la violation des droits humains. Si la discussion théorique sur la définition du sujet de l'autodétermination et ses conditions de recours témoigne d'une progression certaine dans la compréhension du concept, elle ne permet, cependant, pas de comprendre sociologiquement comment les acteurs qui s'en revendiquent sont pris entre différentes conceptions de ce droit.

Cette ambivalence se retrouve dans deux possibles compréhensions de la situation actuelle des peuples autochtones dans le système international. La première considère la revendication d'autodétermination des peuples autochtones comme un troisième moment de la décolonisation après celui du début du XIXe siècle et du début de la deuxième moitié du XXe siècle, en prenant toutefois en compte que ce processus de décolonisation n'aboutira pas nécessairement à la formation d'États-nations. L'analyse d'Hedley Bull sur l'expansion de la société internationale correspond à cette interprétation, notamment par la définition d'étapes d'expansion qui, dans sa cinquième dimension, la plus radicale, remet en cause l'impérialisme culturel de l'Occident [65]. La contestation des principes politiques venus de l'Occident doit, cependant, être nuancée par le fait que l'autodétermination est d'abord un concept issu de doctrines politiques formulées par les Occidentaux. C'est pour cette raison que la logique d'appropriation, développée ci-après, paraît plus adéquate à la compréhension du phénomène ici étudié.

La deuxième interprétation avance que les peuples autochtones viennent remettre en cause l'association entre autodétermination et décolonisation pour élargir la compréhension et l'application du droit à l'autodétermination, et ainsi en faire un principe politique de portée générale. Si cela est bien le cas, la mobilisation des peuples autochtones à l'échelle internationale pourrait transformer les règles du système international en réarticulant l'autonomie politique au-delà de la formation d'un État et du droit à la sécession. De ce fait, un changement de perspective s'impose. Comme l'écrit Frédéric Mégret, « la faiblesse des principales conceptions de

65. Hedley Bull, « The Revolt Against the West », *in* Hedley Bull et Adam Watson (dir.), *The Expansion of International Society*, Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 1984, p. 223.

l'autodétermination, même celles qui se revendiquent les plus politiques, est qu'elles sont des théories *a priori* qui cherchent encore à ancrer l'autodétermination à ce qu'*est* un peuple plutôt qu'à ce qu'un peuple *fait* afin d'obtenir l'autodétermination. Ce qui manque est une perspective de l'autodétermination comme processus, soit comme une lutte politique actuelle » [66].

La contradiction principale qui, toutefois, rend problématique ces deux interprétations est la relation discordante entre la volonté d'avoir recours à l'autodétermination et celle de ne pas constituer un État-nation fondé sur le modèle westphalien. La deuxième interprétation pose d'autant plus problème qu'elle vise à faire de l'autodétermination un principe politique de portée générale, qui refuse donc que l'autonomie soit réduite à l'autodétermination interne, sans mobiliser les concepts de souveraineté ou revendiquer une formation étatique. Les raisons de ce refus d'État peuvent se retrouver dans des justifications culturelles mais qui restent, le plus souvent, limitées du fait de leur biais culturaliste.

Une littérature importante existe déjà sur les différentes formes d'autonomie des peuples autochtones. Elle se focalise notamment sur l'Amérique latine où les cas d'étude sont nombreux [67]. Leur analyse adopte à la fois une perspective institutionnelle et axée sur les mouvements sociaux. Néanmoins, ces travaux ne prennent généralement pas en compte les théories de l'autodétermination du fait qu'ils étudient soit des configurations institutionnelles précises, soit qu'ils font état des demandes spécifiques d'autonomie de la part de différents peuples autochtones. La demande d'autodétermination des peuples autochtones n'y est pas nécessairement mise en relation avec les autres cas d'autodétermination qui, eux, sont le plus souvent interprétés comme un droit à la sécession et à l'État, ce dont témoigne l'exemple des minorités nationales européennes. C'est donc plus en termes de trajectoire historique qu'il est possible de voir perdurer des formes d'organisation politique qui sont, le plus souvent, réinventées en fonction d'une lecture renouvelée du passé et qui soutiennent la revendication

66. Mégret, « The Right to Self-Determination. Earned, Not Inherent », *op. cit.*, p. 59.

67. Voir par exemple *Autonomías indígenas originarias: procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y Bolivia - Memoria del Foro Internacional*, La Paz : Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), 2010 ; Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, *op. cit.* ; Miguel Gonzalez, Araceli Burguete Cal Mayor et Pablo Ortiz (dir.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Foro, Quito : FLACSO, 2010 ; Pavel C. López Flores, Luciana García Guerreiro et Gaya Makaran (dir.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*, Abya Yala, Buenos Aires : GERGEMSAL, El Colectivo, CLACSO, 2018 ; Gaya Makaran (dir.), *Más allá del Estado. Comunidad, autonomía y resistencia indígena en México y América Latina*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

d'autodétermination[68]. L'étude de cette trajectoire nécessite, cependant, de recourir à la compréhension d'un processus social particulier qu'est celui d'appropriation.

La logique d'appropriation et ses reformulations

La logique sociale d'appropriation acquiert ici tout son intérêt, car elle atteste de l'évolution des adaptations du droit à l'autodétermination en fonction des usages et des interprétations des acteurs au sein de contextes particuliers qui concourent eux-mêmes à cette évolution. Elle laisse donc toute sa place à la trajectoire historique et aux contradictions qui peuvent en émerger.

S'inscrivant dans le courant du nouvel institutionnalisme, la logique d'appropriation (*logic of appropriateness*) a d'abord été définie comme s'opposant à la logique de conséquences (*logic of consequences*). Théorisée par James G. Marc et Johan P. Olsen, ces deux logiques sont des perspectives qui permettent d'interpréter l'action humaine. La logique d'appropriation détermine que « les règles sont suivies parce qu'elles sont perçues comme naturelles, justes, prévisibles et légitimes. Les acteurs cherchent à remplir les obligations comprises dans un rôle, une identité, une appartenance à une communauté politique ou à un groupe, et l'*ethos*, les pratiques et les attentes de ses institutions. Intégrés dans une collectivité sociale, ils agissent selon ce qui leur paraît approprié pour eux-mêmes dans une situation spécifique »[69].

En conservant une perspective individualiste[70], bien que certains auteurs la qualifient également de collective[71], la logique d'appropriation s'oppose à la logique de conséquences, associée au rationalisme. Cette dernière établit un cadre qui perçoit « l'ordre politique comme émanant des négociations entre acteurs rationnels qui poursuivent leurs préférences personnelles ou intérêts dans des circonstances au sein desquelles les actions coordonnées peuvent aboutir à des gains »[72]. Les acteurs évaluent donc les conséquences des choix disponibles en fonction de leurs préférences afin d'agir pour atteindre l'objectif qu'ils se sont fixés, tout en sachant que les autres acteurs font de même. Les deux logiques sont ainsi des logiques d'action, c'est-à-dire qui cherchent à capturer les raisons d'agir des acteurs en société.

68. Eric J. Hobsbawm et Terence O. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, 2e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 1983, p. 4.
69. James G. March et Johan P. Olsen, *The Logic of Appropriateness*, Working paper 04/09, Oslo : ARENA, Centre for European Studies, 2004, p. 3.
70. James G. March et Johan P. Olsen, « The Institutional Dynamics of International Political Orders », *International Organization*, vol. 52, nº 4, 1998, p. 952.
71. Martin Schulz, « Logic of Consequences and Logic of Appropriateness », *in* Mie Augier et David J. Teece (dir.), *The Palgrave Encyclopedia of Strategic Management*, Londres : Palgrave Macmillan, 2018, p. 914.
72. March et Olsen, « The Institutional Dynamics of International Political Orders », *op. cit.*, p. 949.

Plus précisément, la logique d'appropriation est fondée sur la reconnaissance de la règle, tacite ou explicite, en vigueur et implique un ajustement de l'action à la règle selon les situations. La conduite de l'acteur cherche ainsi à être appropriée en fonction des institutions qui lui imposent un sens de l'action. Le processus cognitif à l'œuvre dans ce genre de situation s'appuie, le plus souvent, sur une forme d'intuition et peut donc parfois mener à des « erreurs de conduite » [73]. De cette façon, « adapter une règle à une situation est un exercice pour la mise en œuvre de l'appropriation, lorsque les règles et les situations sont reliées par des critères de similarité ou de différence grâce au raisonnement par analogie ou métaphore » [74]. Les acteurs disposent donc d'une marge de manœuvre du fait de leur interprétation des règles.

Quels sont alors les mécanismes sociaux qui concourent à cette logique d'action sociale ? La sélection et l'apprentissage sont deux d'entre eux et s'intègrent aux processus de routinisation, d'adaptation ou d'imitation qui participent tous de la logique d'appropriation. Ces mécanismes rendent possible le succès ou l'échec du comportement adopté vis-à-vis de règles fixées. Par ce biais, les acteurs sont capables de s'adapter progressivement et donc de répondre plus adéquatement aux règles de la situation en question [75]. Une approche fonctionnaliste est, de ce fait, à l'œuvre dans le développement de cette logique d'action sociale.

La compréhension du changement ou passage (*shift*) entre les deux logiques précise, ensuite, le contenu de celles-ci ainsi que leur distinction, bien qu'elles soient le plus souvent mélangées dans les faits. Le changement de la logique d'appropriation à la logique de conséquences manifeste un processus d'institutionnalisation, notamment sur le plan cognitif, et donc d'une stabilisation des règles sociales, ce qui implique également une routinisation des pratiques. L'inverse témoigne, au contraire, d'une augmentation du traitement de l'information et d'une nouvelle situation qui ne correspond plus aux règles existantes. Cette situation nécessite un temps de réflexion afin d'évaluer quelles sont les alternatives à l'action et leurs conséquences [76].

Le critère de distinction, qui détermine quelle logique prime dans la compréhension de l'action sociale, est ce que March et Olsen appelle la clarté normative (*prescriptive clarity*). Une logique en vient à dominer l'autre lorsque la situation définit plus ou moins clairement les règles en jeu ou les alternatives à disposition des acteurs. Les ressources à disposition viennent

73. Schulz, « Logic of Consequences and Logic of Appropriateness », *op. cit.*, p. 915.
74. March et Olsen, *The Logic of Appropriateness*, *op. cit.*, p. 9.
75. *Ibid.*, p. 12.
76. Schulz, « Logic of Consequences and Logic of Appropriateness », *op. cit.*, p. 918.

également influencer les acteurs quant aux logiques d’actions qu’ils mettent en œuvre [77]. Les deux logiques ne sont donc pas exclusives dans les faits.

Néanmoins, alors que la première logique paraît s’associer à des logiques sociales conservatrices ou, du moins, de reproduction des règles existantes, et que la logique de conséquences semble témoigner d’un possible changement radical d’un état de fait [78], March et Olsen définissent, au contraire, la logique d’appropriation comme pouvant s’adapter à un mouvement révolutionnaire. Selon eux, un mouvement révolutionnaire suit généralement des logiques d’action qui visent une appropriation avec une identité donnée plutôt que la mise en œuvre d’un calcul coûts/bénéfices [79]. Cette thèse s’articule à leur théorisation de la démocratie qu’ils définissent comme mieux en phase avec la logique d’appropriation. À partir d’une approche communautariste de la démocratie, March et Olsen qualifie la logique d’appropriation comme une logique d’action vertueuse, car associée à une conception particulière du moi [80]. Cette dernière s’oppose ainsi à la poursuite rationnelle de l’intérêt personnel. Son processus d’adéquation avec les règles institutionnelles facilite, de plus, la réalisation de l’action collective en tant que communauté [81].

La logique d’appropriation soulève, cependant, un certain nombre de problèmes dont le dépassement est nécessaire afin de pouvoir mettre en œuvre son application empirique. Une première contradiction a trait à la perspective individualiste de la logique d’appropriation. Si une certaine forme d’agentivité (*agency*) est laissée aux acteurs dans les écrits de March et Olsen, notamment grâce à leur capacité d’interprétation des règles, cette dernière contredit cependant la fonction constitutive, et non pas régulative, des règles mises en place par les institutions qui, ainsi, créent le sens social à partir duquel les acteurs peuvent agir. L’approche individualiste de l’action sociale remet en cause cette fonction constitutive puisqu’elle nie son existence pour privilégier la primauté de l’individu.

Les règles, de formes régulatives, contraignent, de plus, le registre d’interprétation des acteurs. Cette analyse nuance donc la perspective individualiste de March et Olsen pour, plutôt, démontrer que leur approche est holiste [82]. La logique d’appropriation acquiert, de ce fait,

77. March et Olsen, *The Logic of Appropriateness*, *op. cit.*, 20-21.
78. Kjell Goldmann, « Appropriateness and Consequences: The Logic of Neo-Institutionalism », *Governance*, vol. 18, nº 1, 2005, p. 49.
79. March et Olsen, *The Logic of Appropriateness*, *op. cit.*, p. 7.
80. *Idem*, « The Institutional Dynamics of International Political Orders », *op. cit.*, p. 951.
81. *Idem*, *The Logic of Appropriateness*, *op. cit.*, 4-7.
82. Ole Jacob Sending, « Constitution, Choice and Change: Problems with the “Logic of Appropriateness” and Its Use in Constructivist Theory », *European Journal of International Relations*, vol. 8, nº 4, 2002, p. 452.

une valeur surdéterminante car elle fait de l'adéquation cognitive entre une règle et l'action d'un acteur une motivation internaliste, c'est-à-dire une contrainte d'agir motivée par la seule autorité de la règle qui ne passe donc pas par un processus réflexif de l'acteur vis-à-vis de la règle, comme le veut plutôt une approche externaliste de la motivation [83].

Le caractère surdéterminant de la logique d'appropriation a certaines conséquences sur l'interaction entre les acteurs et les structures sociales. L'absence d'une véritable agentivité de l'acteur rend impossible le processus de structuration de la société. Pour Anthony Giddens, la formation de structures sociales est à la fois la condition et le résultat des interactions entre acteurs sociaux [84]. La logique d'appropriation est donc incapable d'expliquer le changement social, notamment « le processus par lequel certains acteurs défendent, diffusent et, d'une certaine façon, obtiennent que les autres acceptent et internalisent de nouvelles normes » [85].

Cette faiblesse épistémologique se perçoit d'ailleurs dans le fait que le changement social est surtout compris au travers des changements entre la logique d'appropriation et la logique de conséquences et inversement, et non pas au sein même de la logique d'appropriation. Pour illustrer ce dernier processus, Martha Finnemore et Kathryn Sikkink expliquent que les activistes doivent agir de façon « inappropriée » afin de changer les logiques d'appropriation et prennent l'exemple des suffragettes qui ont dû mettre en œuvre des actions violentes afin de changer un *statu quo* patriarcal [86].

Ces contradictions internes sont complémentaires de critiques plus externes sur la pertinence même de diviser l'interprétation de l'action sociale en fonction de deux logiques. Cela pose plus directement la question du statut théorique des deux logiques. Kjell Goldmann note, par exemple, que March et Olsen ne définissent pas clairement si les deux logiques sont des perspectives sur l'action sociale, si elles représentent des théories en soi ou si elles constituent des idéaux-types [87].

Cette indistinction conduit à une seconde qui est, cette fois, entre les deux logiques mêmes. March et Olsen expliquent que la logique de conséquences n'inclut pas dans son fonctionnement la logique d'appropriation, ce qui fonde bel et bien la distinction. Toutefois, l'inverse n'est pas vrai et cela permet aux auteurs d'établir la supériorité scientifique et

83. *Ibid.*, 453-454.
84. Anthony Giddens, *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, Paris : Presses Universitaires de France, 1987.
85. Sending, « Constitution, Choice and Change », *op. cit.*, p. 459.
86. Martha Finnemore et Kathryn Sikkink, « International Norm Dynamics and Political Change », *International Organization*, vol. 52, nº 4, 1998, p. 897.
87. Goldmann, « Appropriateness and Consequences », *op. cit.*, 37-38.

normative de la logique d'appropriation. La logique de conséquences n'exclut, cependant, pas la poursuite d'intérêts collectifs, ce qui affaiblit d'autant plus la distinction entre les deux logiques [88].

L'indistinction s'approfondit par la critique du critère de clarté normative qui, selon Kjell Goldmann, ne justifie pas le choix d'application d'une logique plutôt qu'une autre en fonction des situations. Ainsi, la relation entre la logique d'appropriation et les interactions stratégiques, propres à la logique de conséquences, vient soutenir cette thèse. En s'appuyant sur les travaux de Robert Axelrod, Kjell Goldmann montre que des règles propres à la logique d'appropriation peuvent émerger au cours d'interactions entre acteurs qui anticipent les conséquences de leurs actions et poursuivent leurs intérêts. L'argument vaut également pour la théorie du point focal de Thomas Schelling qui inclut l'appropriation de règles déjà existantes à l'action sociale des acteurs dans le cadre d'une logique rationaliste [89].

Du point de vue épistémologique, la logique de conséquences est proche d'une démarche explicative alors que la logique d'appropriation le serait plutôt d'une démarche compréhensive du fait de sa volonté d'étudier le raisonnement des acteurs qui les poussent à agir et les sources de ce raisonnement. La robustesse de la logique d'appropriation est renforcée par le fait qu'elle inclut des éléments de la logique de conséquences sans devoir faire face à ses limites comme la considération de préférences exogènes ou l'impossibilité d'expliquer comment les préférences se forment et changent.

Cet excursus fait état des apports et des limites de la logique d'appropriation de March et Olsen. L'intérêt de son application au cas empirique des peuples autochtones et de leur revendication d'autodétermination paraît intuitif au regard de la définition de cette logique. Fondée sur l'adéquation entre une action sociale et une identité, la prégnance des référents culturels dans les pratiques mises en œuvre par les peuples autochtones, autant à l'international que dans la sphère nationale, semble justifier l'application de cette logique.

À partir de ce raisonnement, l'hypothèse qui pourrait être faite serait que les peuples autochtones répondent à une logique d'appropriation dans leur revendication d'autodétermination du fait qu'ils agissent de manière appropriée avec leur identité et certaines normes, que pourraient être leurs us et coutumes traditionnels. Toutes deux contiendraient des éléments contraignants pour une action qui aille dans le sens d'une revendication de l'autodétermina-

88. *Ibid.*, 39-41.
89. Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, 2e éd., Cambridge : Harvard University Press, 1980, pp. 58-59.

tion. La tradition historique d'autonomie politique des Mapuche déterminerait, par exemple, qu'ils revendiquent l'autodétermination. La question qui se poserait serait alors pourquoi le font-ils en ces termes et n'usent-ils pas d'un concept en mapudungun, leur langue, sans avoir besoin de faire référence à un droit déjà normé au niveau international et dont la trajectoire historique n'a pas nécessairement de lien avec la leur.

C'est ici que la logique d'appropriation témoigne, une fois de plus, des limites susmentionnées. Cette logique n'explique ni les stratégies des acteurs, ni le changement de revendications. Elle fait, certes, état de logiques d'adaptation qui sont à l'œuvre une fois que les peuples autochtones sont intégrés dans les instances onusiennes et tâchent de faire appliquer les droits qui leur ont déjà été attribués. Mais elle n'explique pas pourquoi ces mêmes acteurs en sont venus à revendiquer ces droits et ont dû finalement sortir d'une logique d'appropriation pour adopter une attitude inappropriée, comme le rapportent Finnemore et Sikkink pour le mouvement féministe.

L'hypothèse formulée précédemment souligne une autre limite de la logique d'appropriation que dépasse la prise en compte de stratégies politiques dans l'étude des pratiques des acteurs. Si les peuples autochtones avaient à respecter leur identité et leurs normes, ils seraient cantonnés à agir dans le cadre de leur culture dont les termes semblent réifiés selon cette approche. Étant donné qu'elle n'explique pas le changement des règles et des identités, la logique d'appropriation peut aisément adopter une perspective culturaliste, c'est-à-dire une approche dans laquelle l'identité est surinvestie par la variable culturelle [90], et ceci d'autant plus que le cas d'étude ici proposé mobilise un facteur culturel important pour l'explication des pratiques des acteurs.

Plutôt que de parler de logique d'appropriation, mobiliser *des* logiques d'appropriation serait donc plus à même de comprendre et expliquer le phénomène de revendication d'autodétermination par les peuples autochtones. Ainsi, l'*appropriateness*, qui été jusqu'à présent traduit par « appropriation », voudrait finalement dire « ce qui possède un caractère approprié », alors que l'appropriation ici entendue renvoie au processus de variation des usages et des interprétations. Elle est donc une action mise en œuvre par les acteurs eux-mêmes qui redéfinit les règles existantes et non pas seulement un ajustement des acteurs à celles-ci. Cette définition implique notamment que l'autodétermination revendiquée au niveau international

90. Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 5e éd., Paris : La Découverte, 2016, p. 99.

par les peuples autochtones n'est pas nécessairement la même que celle revendiquée et mise en œuvre en Bolivie et au Chili.

L'autodétermination est appropriée dans le sens où son usage varie en fonction de la situation particulière des peuples autochtones qui tâchent, ensuite, de transcender ce particularisme pour réassocier l'autodétermination à un droit des peuples plus général. La circulation d'une notion, grâce aux acteurs qui s'en revendiquent, subit, de ce fait, des changements dont les raisons sont à trouver à la fois dans le processus de circulation et dans son adaptation à une situation, d'où le fait que la logique d'*appropriateness* ne peut être complètement écartée, mais qu'elle ne suffit pas à l'étude de phénomène ici défini.

Les logiques d'appropriation ne sont pas non plus à sens unique, contrairement à ce que propose celle d'*appropriateness*. En cela, elles s'apparentent à la logique de structuration de Giddens car l'identité et les règles déterminent, certes, l'action sociale, mais l'inverse est également vrai. La mobilisation des peuples autochtones au sein des instances onusiennes a ainsi grandement contribué à ce que les peuples autochtones en viennent à se dire « peuples autochtones » et non pas « nation » ou « ethnie ». Les logiques d'appropriation peuvent, étymologiquement et socialement, être rapprochées de l'expression « faire quelque chose sien » dans le sens où s'approprier quelque chose implique un double mouvement de co-construction sociale, le premier visant à ce que ce « quelque chose » s'adapte au soi et le deuxième à ce que le soi s'adapte à ce « quelque chose ». Le changement est ainsi nécessairement inclus dans cette réflexion et touche les deux pôles de l'action sociale, à savoir ce qui agit et ce vers quoi l'action est portée, le sujet et l'objet.

Cette conception de l'appropriation vise une histoire sociale des usages et des interprétations [91]. Elle souligne ainsi les logiques de construction de sens qui peuvent être à l'œuvre sans, cependant, nier les rapports de pouvoir existants, car elle tâche de définir les conditions d'imposition et d'adaptation de certaines règles. Si les mécanismes qui concourent à son effectivité sont encore à préciser, certaines conjectures sont dès à présent possibles et peuvent aller au-delà de la simple instrumentalisation, comme le voudrait une approche trop stratégique, ou de l'absolue adaptation, comme l'impliquerait une logique d'*appropriateness* poussée à l'extrême. La traduction, l'échange, la cooptation ou la politisation seraient, par exemple, des mécanismes sociaux à l'origine du processus majeur d'appropriation sous lequel se subsumerait l'ensemble

91. Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales*, vol. 44, nº 6, 1989, p. 1511.

des actions et pratiques sociales à l'origine de la revendication d'autodétermination par les Aymaras de la Bolivie et les Mapuche du Chili.

Méthodologie

Comparaison

Dans la mise en œuvre de la comparaison de la revendication du droit à l'autodétermination par les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili, un contraste de situation peut être induit à partir de différents constats. Le nombre de populations autochtones diverge, par exemple, entre les deux espaces nationaux. En Bolivie, avec le taux relatif le plus important du continent américain – en nombre absolu le Brésil et le Mexique sont les premiers –, 62,2% de la population se revendique autochtone, soit environ six millions d'individus. Les peuples autochtones y sont donc des acteurs politiques majeurs du fait de leur poids démographique. Au Chili, 11% de Chiliens s'identifient comme autochtone pour, en nombre absolu, environ un million huit cent mille individus [92]. Ces chiffres datent de 2010 et peuvent fluctuer de manière importante du fait du principe d'auto-identification utilisé pour le recensement des peuples autochtones et des enjeux politiques qui y sont associés. Néanmoins, les tendances lourdes demeurent. Un autre exemple de contraste entre les deux cas est la date de ratification de la Convention 169 de l'OIT de 1989, qui est le seul texte contraignant du droit international en matière de consultation des peuples autochtones. La Bolivie la ratifie en 1991 alors qu'au Chili, et bien que la demande de sa ratification date du début des années 1990, ce n'est qu'en 2008 que le gouvernement satisfait cette revendication. Depuis 2009, la Bolivie est, de plus, un État plurinational, contrairement au Chili qui reste un État républicain unitaire.

Ce contraste de faits conduit à un contraste de processus sociaux qui permet de mener une comparaison de cas les plus différents. Grâce à elle, la mobilisation autochtone est analysée comme ayant des revendications de même nature dans les deux cas alors que le nombre de populations autochtones y diverge considérablement et que les contextes nationaux se distinguent. Les mécanismes sociaux et les résultats de la recherche seraient donc les mêmes, mais les contextes à l'origine de cette convergence seraient différents. Pour le dire en termes formels, la variable dépendante et son résultat sont similaires dans les deux cas tandis que les

92. *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, LC/L.3893/Rev.1, Santiago : Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), nov. 2014, p. 44.

valeurs des variables indépendantes sont distinctes, à l'exception de la variable indépendante et causale. Au contraire de la méthode de différence, qui consiste à chercher une divergence de résultat entre des cas similaires, la méthode de concordance réunit des cas qui divergent en tout sauf en ce qui concerne l'objet d'étude [93].

Néanmoins, John Stuart Mill, à l'origine de cette conceptualisation, écarte ces deux méthodes du fait de l'impossibilité de mettre en œuvre une méthode expérimentale dans les sciences sociales. Selon lui, la multiplication des relations causales prive l'analyse sociale d'une expérimentation pure qui puisse contrôler l'ensemble des variables en jeu. Jean-Claude Passeron arrive à la même conclusion sur le plan épistémologique pour la sociologie. Il écrit : « composant, des arguments de forme et de force probatoires différentes, le raisonnement sociologique ne se réduit (...) ni aux moments hypothético-déductifs qu'il inclut, ni à la logique naturelle des transformations sémantiques qui font progresser ses inférences, ni à la somme des constats empiriques qu'il utilise successivement » [94]. Comment alors mettre en œuvre la comparaison dans les sciences sociales ? Selon Sydney Tarrow, la critique de Mill s'applique bien à la méthode expérimentale qu'il étudie, mais non pas à l'analyse comparée des phénomènes sociaux et politiques [95]. La nécessité d'une construction du cadre comparatif réapparaît ici du fait des limites inhérentes à l'observation du social et du politique.

Theda Skocpol et Margaret Somers reprennent, cependant, des arguments similaires à Mill pour critiquer la faiblesse de la comparaison de cas les plus différents au moment d'établir une relation causale. Elles écrivent ainsi que

> l'histoire comparative axée sur les contrastes offre les avantages de descriptions holistiques et riches, et de rendus complets et chronologiques des cas. Les limites de l'applicabilité des théories générales reçues peuvent être révélées de façon spectaculaire par cette approche. Mais l'approche orientée vers les contrastes peut aussi être théoriquement très trompeuse. En effet, pratiquement tous les thèmes peuvent être mis en relation avec les documents du cas sans être mis à l'épreuve de façon explicite [96].

Au contraire, selon elles, « l'histoire comparative macro-analytique a le mérite considérable d'être la seule façon de tenter de valider (et d'invalider) les hypothèses causales sur les macro-

93. John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Paris : Librairie philosophique de Ladrange, 1866, 472-476.

94. Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris : Albin Michel, 2006, p. 31.

95. Sidney Tarrow, « The Strategy of Paired Comparison: Toward a Theory of Practice », *Comparative Political Studies*, vol. 43, nº 2, 2010, p. 233.

96. Theda Skocpol et Margaret Somers, « The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, nº 2, 1980, p. 193.

phénomènes dont il n'existe intrinsèquement qu'un nombre limité de cas » [97]. La critique portée à la comparaison de cas les plus différents est, cependant, la raison pour laquelle cette comparaison est ici mobilisée. La recherche d'une validation d'hypothèses causales sur les macro-phénomènes n'est pas l'ambition de ce travail. La comparaison de cas les plus différents privilégie, au contraire, une méthode empirico-inductive contrairement à celle défendue par Skocpol et Somers qui font de l'histoire comparative macro-analytique une méthode hypothético-déductive. Bien que les travaux de Theda Skocpol semblent également mobiliser une méthode qui souligne les différences entre les cas, elle ne le fait que pour renforcer sa comparaison de cas les plus similaires. Pour cela, elle met en tension ses cas principaux avec des cas négatifs, soit différents, mais ces derniers restent marginaux dans l'analyse et surtout confirment l'approche déductive de sa méthode [98]. Ruth Berin Collier et David Collier adoptent une méthode similaire dans leur étude des régimes politiques et des mouvements ouvriers en Amérique latine. Huit pays sont choisis comme cas et comparés selon la comparaison de cas les plus similaires. Mais, une fois réunis par pair, l'analyse de deux pays s'appuie sur une comparaison de cas les plus différents [99]. Bien que la méthode soit originale, elle donne, toutefois, une primauté à la comparaison de cas les plus similaires et reproduit l'ambition d'une validation d'hypothèses sur des macro-phénomènes.

L'avantage qu'offre l'histoire comparative macro-analytique dans l'étude de la causalité n'est que partiel puisqu'elle repose, comme la comparaison de cas les plus différents, sur la corrélation afin d'établir un lien entre plusieurs variables. La recherche de mécanismes causaux est alors nécessaire dans les deux formes de comparaison pour aller au-delà d'une simple corrélation. Une des façons de résoudre ce problème tient à un avantage de la comparaison de cas les plus différents, non mentionné par Skocpol et Somers. Celui-ci est la covariation entre la variable dépendante et le variable indépendante [100]. Le lien causal n'est donc plus unilatéral et peut être plus précisément établi puisque la covariation conduit à mener une comparaison diachronique. La causalité ne se déduit plus à partir de deux variables à un moment donné, mais covarie en fonction de l'évolution de la relation entre la variable dépendante et indépendante. Ainsi, la relation causale gagne en subtilité, au contraire de la comparaison de cas les plus

97. *Ibid.*
98. Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008, p. 37.
99. Ruth Berins Collier et David Collier, *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2002, pp. 12-18.
100. John Gerring, *Case Study Research: Principles and Practices*, New York : Cambridge University Press, 2007, p. 139.

similaires. La construction de la comparaison de cas les plus différents tâche ainsi de conserver la complexité du réel et de multiplier, donc de ne pas neutraliser, les variables dans l'explication du phénomène étudié. Cette construction est également nécessaire du fait que, selon Max Weber, « pour déterminer les relations causales réelles, nous en construisons d'irréelles » [101]. Des variations imaginaires sont nécessaires à la recherche afin de rendre possible l'explication d'un phénomène.

La comparaison de cas les plus différents reprend ainsi une ambition de l'analyse comparative qu'est de mettre en perspective « différents sens donnés, dans l'espace et dans le temps, par différentes collectivités au politique et, donc, les différentes constructions du politique qui en dérivent » [102]. Ce type de comparaison conduit, par exemple, à ce que la pertinence du cadre national, comme frontière de la comparaison, « y [soit] à la fois réaffirmée et redéfinie » [103]. Le cadre national permet certes la formalisation de différences « systémiques » entre les cas, comme l'explique Olivier Giraud, mais il n'est pas pour autant majeur dans la détermination des mécanismes sociaux. Car, pour cela, il est justement nécessaire de varier les échelles d'analyse afin d'analyser les processus sociaux à l'œuvre et les mécanismes sociaux qui y concourent, ainsi que de suivre les acteurs dans leur mobilité [104]. Ce n'est donc pas tant le cadre national et les limites territoriales qu'il implique qui importent, mais plutôt l'usage que les acteurs étudiés en font ou, au contraire, les contraintes que ce cadre peut leur imposer. Allier des analyses nationales et locales à des études plus macro dont les déterminantes auraient une valeur plus générale devient alors possible.

Le nationalisme méthodologique, soit le fait de « comprendre le monde social en prenant l'État-nation pour unité d'analyse » [105], est ainsi écarté. John Agnew y associe ce qu'il appelle le « piège territorial » et qu'il divise en trois présupposés géographiques. Le premier est la réification des espaces territoriaux étatiques, le deuxième la division entre la sphère nationale et internationale, et le troisième l'existence *a priori* de l'État territorial comme contenant de la société [106]. Le nationalisme méthodologique a également des conséquences sur la notion

101. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. par Julien Freund, Paris : Plon, 1965, p. 30 ; cité dans Laurent Fleury, *Max Weber*, 3e éd., Que sais-je ? 3612, Paris : Presses Universitaires de France, 2016.
102. Bertrand Badie et Guy Hermet, *La politique comparée*, U : droit et science politique, Paris : Armand Colin, 2001, p. 48.
103. Olivier Giraud, « Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation : pour une approche centrée sur les cas les plus différents inspirée de Clifford Geertz », *Critique internationale*, vol. 57, no 4, 2012, p. 105.
104. *Ibid.*, p. 106.
105. Speranta Dumitru, « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? », *Raisons politiques*, no 54, 2014, p. 9.
106. John Agnew, « The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory », *Review of International Political Economy*, vol. 1, no 1, 1994, pp. 53-80.

de peuple. Comme l'explique Speranta Dumitru, il produit la fusion de quatre acceptions de « peuple » en une seule, soit « le peuple comme souverain, comme ensemble de citoyens égaux en droits, comme lieu de solidarité obligatoire et comme communauté ethnique » [107]. Les conséquences de cette confusion sont déterminantes au moment d'interpréter le droit à l'autodétermination des peuples autochtones comme donnant lieu à la sécession et à la création d'un État souverain.

Selon Dumitru, trois types de nationalisme méthodologique sont à distinguer. L'autrice les associe respectivement aux termes de stato-centrisme, groupisme et territorialisme. Le premier renvoie à la « prééminence injustifiée accordée à l'État-nation dans les sciences sociales », le deuxième fait référence à « l'identification de la société à la société d'un État-nation », et le troisième à « la compréhension de l'espace comme naturellement divisé en territoires nationaux » [108]. Ces trois aspects du nationalisme méthodologique entrent une fois de plus en résonance avec l'étude du droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Le premier est remis en question par l'attribution du droit à l'autodétermination à des peuples sans représentation étatique. Le deuxième est battu en brèche du fait de l'existence de plusieurs peuples au sein d'un même espace national et la notion de plurinational. Le troisième devient inopérant à cause des formes d'organisation et d'action transnationales des peuples autochtones que ce soit par leur activisme dans les organisations internationales ou par leur contestation des frontières des États-nations entre le Pérou, la Bolivie et le Chili pour les Aymaras et entre le Chili et l'Argentine pour les Mapuche.

La combinaison de différentes échelles d'analyse est ainsi une garantie d'évitement du nationalisme méthodologique ou du piège territorial. Elle questionne également une approche scientifique trop focalisée sur la définition de variables. Comme le souligne Olivier Giraud, « l'attention portée aux acteurs, au sens qu'ils donnent aux cadres dans lesquels ils agissent, aux usages spécifiques qu'ils font des échelles différenciées (...) permet d'échapper aux oppositions stériles entre analyses portant sur des variables "systémiques" et analyses portant sur des jeux d'acteurs ou sur des cas locaux » [109]. Cette affirmation peut être rapprochée de la théorie de la structuration telle que la définit Anthony Giddens. La constitution de la société doit être alors comprise à partir de l'idée de dualité structurelle « selon laquelle les propriétés

107. Dumitru, « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? », *op. cit.*, p. 15.
108. *Ibid.*, p. 18.
109. Giraud, « Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation », *op. cit.*, p. 107.

structurelles des systèmes sociaux sont à la fois des conditions et des résultats des activités accomplies par les agents qui font partie de ces systèmes » [110].

La comparaison de cas les plus différents offre ainsi l'avantage d'isoler partiellement les cas pour produire des catégories analytiques qui puissent être universalisables grâce à la recherche de similarités. L'analyse du même processus et des mêmes mécanismes sociaux dans des contextes qui diffèrent importe donc ici. Il ne s'agit pas de généraliser « sur des "individus" ou des "populations", mais sur des "processus" ou des "relations" ». Des généralisations partielles deviennent alors possibles, soit le fait que « sous telle et telle condition, dans tel ou tel contexte, si tel événement (action) a lieu, alors tel autre événement (réaction) devrait suivre », précisent Stéphane Beaud et Florence Weber [111]. Néanmoins, l'isolation des cas est en partie à construire afin de rendre possible la comparaison et ne pas tomber dans l'erreur d'une corrélation écologique (*ecological fallacy*) dont la logique voudrait que la similarité serait issue du même milieu au sein duquel les acteurs évoluent. Une appartenance commune est nécessaire à la construction de la comparaison, mais celle-ci peut être maîtrisée grâce à l'analyse précise des différences qui constituent les cas choisis. Cette construction nécessite donc d'être établie rigoureusement, surtout dans les cas de la Bolivie et du Chili dont les trajectoires coloniales, régionales et la continuité territoriale incitent à rechercher les similarités plus que les différences.

La définition et la justification des cas devient ici nécessaire. Ces deux opérations peuvent se définir comme le fait de « borner empiriquement une relation problématique entre des idées et des preuves, entre la théorie et des données » [112]. Si le contraste de fait, comme de processus sociaux, offre l'avantage théorique décrit ci-dessus, d'autres cas pourraient se justifier à partir d'éléments semblables. Plusieurs autres arguments soutiennent donc le choix des Aymaras de Bolivie et des Mapuche du Chili. Le premier a trait au poids démographique de ces peuples au sein de leur pays. En 2017, les Mapuche représentent 1 745 147 individus au Chili, soit 9,9% de la population totale et 79,8% de la population autochtone [113]. Ils sont majoritairement situés dans le Sud du pays, bien qu'environ 28% des Mapuche vivent à Santiago du Chili et ses environs.

110. Giddens, *La constitution de la société*, *op. cit.*, p. 15.
111. Stéphane Beaud et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, 4e éd., Grands Repères Guides, Paris : La Découverte, 2010, pp. 289-290 ; cité dans Camille Hamidi, « De quoi un cas est-il le cas ? », *Politix*, vol. 100, nº 4, 2012, p. 93.
112. Charles C. Ragin, « "Casing" and the Process of Social Inquiry », *in* Charles C. Ragin et Howard Saul Becker (dir.), *What Is a Case ? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, p. 218 ; cité dans Hamidi, « De quoi un cas est-il le cas ? », *op. cit.*, p. 89.
113. *2da Entrega Resultados Definitivos Censo 2017*, Santiago : Instituto Nacional de Estadísticas, 2018, p. 16.

Le recensement bolivien national le plus récent date de 2012. 1 598 807 individus aymaras y sont comptabilisés, soit 38,07% du total des peuples autochtones de la Bolivie et 27% de la population totale. Le peuple autochtone majoritaire de Bolivie est le peuple quechua avec une représentation de 43,74% du total des peuples autochtones, ce qui place les Aymaras en seconde position [114]. Les similarités entre les deux cas semblent ressurgir sur le plan démographique. Néanmoins, les différences persistent du fait de la relativité de ces chiffres qui en comparaison avec la population nationale n'induisent pas le même rapport à l'État. Elles sont, de plus, renforcées par d'autres facteurs, explicités ci-dessous.

Les Aymaras et les Mapuche sont, ensuite, deux peuples dont la trajectoire historique et politique empruntent des chemins parfois équivalents en ce qui concerne leur construction idéologique. Une forme de nationalisme domine ainsi certains de leurs groupes politiques, alors que d'autres s'inspirent d'approches issues de la gauche marxiste latino-américaine ou européenne. Le droit à l'autodétermination y est prégnant dans les deux cas. Malgré les conditions différentes au sein desquelles ces deux peuples évoluent, ils traversent des processus similaires qui renforcent la pertinence de la comparaison. La juste combinaison entre différences de conditions et similarités de trajectoires soutient théoriquement et empiriquement le choix des cas. L'originalité de ce choix réside également dans le fait d'adopter une comparaison de cas les plus différents pour deux cas qui intuitivement se prêterait mieux à une comparaison de cas les plus similaires.

Par la mise en valeur des différences, la subtilité empirique des processus sociaux à l'œuvre devient plus saillante. Une comparaison de cas trop différents, comme entre les Mapuche et le peuple sámi de Laponie, aurait l'inconvénient d'aboutir à une similarité de processus artificielle car le cadre commun de référence nécessaire à son interprétation devrait partir d'une extension trop large des concepts. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas possible de comparer l'incomparable, selon la formule de Marcel Detienne [115]. Mais la recherche de similarités implique de trouver un juste milieu dans la maîtrise des différences, soit de réaliser un arbitrage entre extension et précision conceptuelle. Une trop grande extension conduit à un manque de précision, et inversement [116].

114. *Bolivia: Censo de Población y Vivienda*, La Paz : Instituto Nacional de Estadística, 2012.
115. Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris : Seuil, 2009.
116. Voir notamment Giovanni Sartori, « Concept Misformation in Comparative Politics », *American Political Science Review*, vol. 64, nº 4, 1970, p. 1041.

Pourquoi ne pas alors comparer les Mapuche et les Quechuas de Bolivie, ou avec les Miskitos du Nicaragua ou les Kichwa d'Équateur ? La première possibilité de comparaison, avec les Quechuas de Bolivie, semble pertinente. Néanmoins, elle aurait l'inconvénient de ne pas permettre une comparaison de cas les plus différents, car les variables de différences, détaillées ci-dessous, ne s'appliquerait pas entièrement au cas des Quechuas. Les Quechuas n'ont, par ailleurs, pas développé le même corpus intellectuel et idéologique comme ont pu le faire les Aymaras et les Mapuche. En ce qui concerne les Miskitos du Nicaragua, le plus souvent présentés comme ayant élaboré le modèle le plus abouti d'autonomie autochtone d'Amérique latine à partir des années 1980 [117], leur trajectoire historique diffère trop fortement de celle des Mapuche ou des Aymaras du fait de la guerre civile du Nicaragua. Le changement de cadre national n'est pas, cependant, à écarter car la comparaison entre les Aymaras et les Kichwa d'Équateur pourrait se construire selon les mêmes critères. Néanmoins, elle ne correspondrait pas aux variables de différences définies pour ce travail.

En reprenant des cas semblables à ceux de ci-dessus, Deborah Yashar allie une comparaison de cas les plus similaires et les plus différents pour l'étude de l'émergence des mouvements autochtones en Bolivie, Équateur, au Guatemala, Mexique et Pérou. La mise en relation des quatre premiers pays se fait par la comparaison de cas les plus différents, alors que la comparaison de cas les plus similaires différencie le Pérou des autres cas du fait que, malgré des contextes ayant des caractéristiques similaires aux autres cas, aucun mouvement autochtone important n'y a émergé à la fin du xxe siècle [118]. Néanmoins, la méthode de Yashar suit celle développée plus haut par Skocpol ou Collier et Collier en ce qu'elle mobilise la comparaison de cas les plus différents comme cas limite ou négatif. La différence entre les cas sert ici à établir une confirmation par contraste avec les cas comparés pour leurs similarités. La comparaison de cas les plus similaires et l'approche déductive qui s'y associe restent donc au centre de la démarche méthodologique adoptée par ces différents auteurs.

La relation particulière qu'ont développé les Aymaras et les Mapuche avec leur État respectif justifierait également l'adoption d'une approche similaire. Cela tient à la fois au développement d'un corpus théorique important, à la mobilisation majeure au sein de chaque espace national et à leur poids démographique. La première intuition comparative est donc que ces cas disposent de fortes ressemblances. Néanmoins, si ces similarités peuvent conduire

117. Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, *op. cit.*, p. 119.
118. Deborah Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, pp. 22-23.

à réaliser une comparaison de cas les plus similaires, d'autres différences ont pour les cas choisis une valeur analytique plus importante. Les apports de la comparaison de cas les plus différents sont, de ce fait, maintenus.

La valeur analytique de la comparaison entre Aymaras de Bolivie et Mapuche du Chili réside ainsi dans la saillance des différences et la similarité des processus qui la constituent. L'originalité de cette comparaison de cas les plus différents faciliterait la portée universelle de ses résultats. Le raisonnement sous-jacent à cette affirmation est que si les résultats attendus de la comparaison aboutissent dans une situation extraordinaire, il en serait de même dans une situation ordinaire, ou du moins cela permettrait de mieux comprendre cette dernière. La comparaison de cas les plus différents s'apparente alors à la définition de cas limites. Du fait de sa prise en compte de cas qui se différencient suffisamment entre eux, elle met en tension la théorie expérimentée et détermine ainsi ses limites. Comment définir alors un cas limite ?

La relation entre la théorie mobilisée et les cas étudiés est ici cruciale. Contrairement à une approche positiviste, Camille Hamidi propose d'analyser cette relation à partir de l'étude de cas élargie (*extended case method*) développée par Michael Burawoy [119]. Pour ce dernier, l'étude de cas élargie a pour objectif d'intégrer pleinement le travail de réflexivité dans l'enquête de terrain afin de ne pas omettre le contexte de la recherche et d'éviter l'application déductive d'une théorie à une situation empirique [120]. Les limites de la théorie sont donc mises à l'épreuve par une recherche ethnographique qui vise par la suite à reconstruire les éléments théoriques écartés par l'analyse empirique. Le cas limite ne se réfère ainsi pas au cas négatif, selon la définition qu'en donne Howard Becker, soit un cas permettant de falsifier une hypothèse [121]. Rebecca Emigh défend une approche quasi similaire à Becker du cas limite (*deviant case*). Selon elle, ce type d'analyse s'appuie sur la comparaison d'un seul cas avec une théorie et use pour cela d'une méthode déductive [122]. Elle repose donc sur la même logique de réfutation.

Le cas limite peut, au contraire, se comprendre comme un moyen de confronter empiriquement une théorie en analysant des situations aux marges de celles prises en compte par la théorie. Le cas du droit à l'autodétermination des peuples autochtones se trouve justement à la marge de la théorie générale de l'autodétermination. Alors que l'histoire du droit à l'auto-

119. L'ensemble du raisonnement qui suit sur le cas limite s'inspire largement de Hamidi, « De quoi un cas est-il le cas ? », *op. cit.*

120. Michael Burawoy, « The Extended Case Method », *Sociological Theory*, vol. 16, nº 1, 1998, pp. 4-33.

121. Howard Saul Becker, *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research While You're Doing It*, Chicago : University of Chicago Press, 1998, p. 195.

122. Rebecca Jean Emigh, « The Power of Negative Thinking: The Use of Negative Case Methodology in the Development of Sociological Theory », *Theory and Society*, vol. 26, nº 5, 1997, pp. 655-656.

détermination se structure autour de la possibilité de sécession, le cas des peuples autochtones n'intègre pas explicitement la séparation de l'État pour se concentrer sur la construction d'une autonomie politique. Le refus ou l'impossibilité de construire un État établit une distinction majeure avec les cas généralement considérés par la théorie de l'autodétermination. Que ce soit l'autodétermination nationale, celle conditionnée à la violation des droits humains ou d'une autonomie, ou l'autodétermination inconditionnelle, les différentes théories de ce droit ne considèrent pas la tension provoquée par le fait que les nouveaux titulaires du droit à l'autodétermination, que sont les peuples autochtones, ne réclament pas nécessairement la constitution d'un État. Le cas des Aymaras de Bolivie et des Mapuche du Chili est en cela un cas limite de la théorie de l'autodétermination puisqu'il intègre cette limite théorique. La théorie de l'autodétermination peut, à partir de là, se voir modifiée grâce aux apports empiriques que présente le cas limite. La comparaison de cas les plus différents se prête donc particulièrement à la définition de cas limites. L'analyse doit, à présent, déterminer ces différences.

Les cas des Aymaras en Bolivie et celui des Mapuche au Chili conduit à établir trois différences, ou variables, importantes. La première renvoie à la localisation géographique des peuples autochtones étudiés dans l'espace national. Les nations qui parlent l'aymara se situent sur le plateau andin, l'*altiplano*, qui en Bolivie va du lac Titicaca au *salar* d'Uyuni. Ils sont également présents au Pérou et au Chili, ce qui fait donc d'eux un peuple transfrontalier. Leur proximité avec la capitale administrative du pays qu'est La Paz facilite leur moyen d'action vis-à-vis de l'État bolivien, comme la répression de ce dernier à leur égard [123]. La guerre du gaz en 2003 qui génère une mobilisation importante dans la ville d'El Alto fait écho dans l'imaginaire national à l'insurrection anticoloniale de 1781 [124]. Au cours de cette dernière, les leaders aymaras Túpac Katari et Bartolina Sisa assiègent la capitale. Ces méthodes de mobilisation existent encore aujourd'hui avec la mise en place de blocages (*bloqueos*) des voies d'accès à la capitale. La situation géographique est donc stratégique à la fois en termes de mobilisation politique vis-à-vis de l'État mais également afin de revendiquer une prise de pouvoir de l'État de la part des Aymaras du fait que la capitale se trouve sur leur territoire originaire.

123. Entretien avec Pablo Mamani, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020. Pablo Quisbert Condori mentionne également cette différence au cours d'un entretien. Voir l'entretien avec Pablo Quisbert Condori, historien aymara, La Paz, 17 janvier 2020.

124. Sinclair Thomson, *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, Living in Latin America, Madison : University of Wisconsin Press, 2002.

Au contraire, les Mapuche se situent dans une zone éloignée du centre administratif du Chili. Leur territoire originaire se trouve au Sud du pays. Ils sont en grande partie présents dans la région de l'Araucanie, à environ sept-cents kilomètres de la capitale. De plus, ils ne font partie de l'État chilien que depuis l'opération militaire de conquête nommée « Pacification de l'Araucanie » qui a lieu de 1861 à 1883. Leur résistance à l'invasion inca puis espagnole et chilienne fait d'eux un des peuples autochtones avec la plus longue indépendance depuis la colonisation des Amériques. En cela, ils sont à distinguer des Aymaras. Ce contraste peut être toutefois nuancé par le fait que la majorité de la population mapuche se trouve actuellement à Santiago. De nombreux mouvements migratoires ont historiquement conduit à cette situation, le plus souvent pour des raisons économiques provoquées par la situation de colonialisme interne [125]. Depuis plusieurs décennies, différentes organisations tâchent de structurer politiquement la présence des Mapuche dans la capitale. Néanmoins, leur mobilisation politique reste la plus active dans la zone correspondante à leur territoire originaire. Pour cette raison, la variable de la localisation géographique maintient la distinction entre les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili.

La deuxième variable de différence a trait à la présence étatique sur le territoire autochtone aymara et mapuche. Si elle devait être calculée, elle aurait certainement une valeur inversement proportionnelle à la variable précédente. L'histoire institutionnelle de l'État bolivien fait ainsi état d'une faible présence sur les territoires éloignés de ses centres. Les services publics sont jusqu'à récemment peu développés. Cela laisse une marge d'auto-organisation plus importante pour les populations qui ne sont présentes dans les grands centres urbains, ce qui est majoritairement le cas pour les Aymaras, bien que depuis l'arrivée au pouvoir du MAS en 2005 un exode rural important a lieu [126]. Dans le cas du Chili, la présence étatique est beaucoup plus forte. Le besoin d'une installation affirmée à la suite de la colonisation du Sud du pays à la fin du XIXe siècle est une des raisons à cela. Le territoire originaire mapuche dispose également de ressources importantes, autant forestières qu'halieutiques ou hydroélectriques, ce qui

125. Héctor Nahuelpán Moreno, « Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, nº 1, 2013, pp. 11-33. C'est également ce dont témoigne Nancy Nicul Lincoleo qui retrace la trajectoire de ses parents mapuche originaire de Vilcún puis qui migrent à Chillán. Elle part ensuite dans le nord du Chili avant d'aller vivre à Santiago. Elle raconte également la honte autour du fait de parler en mapudungun, tout comme Verónica Curapil. Voir les entretiens avec Nancy Nicul Lincoleo, présidente de la Plateforme politique mapuche, Santiago, 14 mars 2020, et avec Verónica Curapil, présidente de la communauté Antonio Curapil, Temuco, 5 mars 2020.

126. Entretien avec Natalia Caniguán, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020, et avec Sabino Mendoza Quispe, ancien membre de l'Assemblée constituante, La Paz, 31 janvier 2020.

encourage le développement d'institutions nécessaires à leur gestion. Au contraire, le centre économique de la Bolivie se situe dans l'Est, dans les terres basses qui renvoient à la région tropicale, alors que l'*altiplano* ne peut être considéré comme l'espace principal de production du pays.

La présence de l'État ne s'évalue pas seulement en termes de services publics. La « main droite » de l'État [127] s'exerce également d'une façon différente vis-à-vis des Aymaras et des Mapuche. La répression des mouvements autochtones est bien présente dans les deux pays. Elle est, cependant, beaucoup plus concentrée et militarisé au Chili qu'en Bolivie. Une législation héritée de la dictature d'Augusto Pinochet est mobilisée au Chili à l'encontre des Mapuche au travers de la loi anti-terroriste, de la loi de sécurité de l'État ou de la déclaration de l'état d'urgence dans la région de l'Araucanie. Cette situation ne permet pas, cependant, de minorer la répression que peuvent subir les Aymaras de la part de l'État bolivien, mais son caractère systématique est plus prégnant au Chili qu'en Bolivie.

La visite en 2014 au Chili du rapporteur spécial sur la promotion et la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans la lutte antiterroriste, Ben Emmerson, pour traiter la question des Mapuche atteste de la préoccupation de l'ONU en ce qui concerne la politique répressive mise en œuvre par l'État chilien [128]. Les recommandations faites par le rapporteur spécial dans son rapport critique l'usage abusif de l'accusation de terrorisme à l'encontre des Mapuche. Il remet également en cause le bien-fondé de l'usage d'une législation héritée de la dictature et l'absence de volonté de l'État chilien pour répondre aux causes structurelles de la situation de marginalisation des Mapuche. L'usage répété d'une législation spéciale, l'emprisonnement préventif, et la mort ou disparition de militants mapuche fondent le caractère systématique de cette répression.

La présence étatique sur le territoire autochtone ne semble ainsi pas corrélée avec la participation des Aymaras ou des Mapuche au sein de l'État. Au Chili, la mise en œuvre de consultations locales ou nationales dans le cadre de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) a permis une inclusion des communautés autochtones dans la prise de décision de certains projets étatiques. Mais cette consultation est le plus souvent considérée comme faussée ou peu effective par les intéressés. Avec l'arrivée au pouvoir du

127. Pierre Bourdieu, *Sur l'État : cours au Collège de France*, Raisons d'agir, Paris : Seuil, 2012.
128. Ben Emmerson, *Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales en la lucha contra el terrorismo*, A/HRC/25/59/Add.2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 14 avr. 2014.

MAS en 2005 en Bolivie, de nombreux autochtones, parmi lesquels les Aymaras, participent aux institutions étatiques. Une inclusion plus importante des peuples autochtones dans le système étatique bolivien est donc à l'œuvre en comparaison avec le Chili. Cela semble contredire le contraste entre les deux pays en ce qui concerne la présence étatique. Néanmoins, la contradiction se défait si cette présence, dans le cas chilien, contribue à la relégation politique des Mapuche. La forte présence de l'État induit ainsi une moindre participation des peuples autochtones, alors qu'en Bolivie le contraire a lieu. Ces hypothèses restent à approfondir empiriquement, mais elles permettent déjà d'établir un cadre de comparaison.

La relation entre présence étatique et participation autochtone conduit à explorer une troisième variable nécessaire à la construction du contraste entre les deux cas. Celle-ci renvoie à la forme organisationnelle des Aymaras et des Mapuche. Une opinion récurrente se retrouve dans les entretiens réalisés en ce qui concerne l'appréciation de la forme organisationnelle des Mapuche. S'appuyant sur la structure traditionnelle du peuple mapuche divisés en *lof*, soit originellement des familles élargies, l'opinion en question affirme que la division politique des Mapuche est inhérente à sa culture. Cette fragmentation induirait une absence d'interlocuteur stable avec lequel l'État chilien pourrait négocier et provoquerait donc une constante mise en échec de ce dernier. Mais elle aurait aussi pour effet l'impossibilité d'une position commune parmi les différents groupes mapuche et par conséquent l'inexistence d'un projet politique majoritairement défini.

La logique culturaliste de cet argument nécessite cependant d'être nuancée par des causes plus contemporaines, comme les politiques développées par l'État chilien à l'encontre des Mapuche qui provoquent des divisions entre ces derniers, notamment par des mécanismes de cooptation. Le corps de la thèse approfondit cet aspect. Des différences idéologiques structurent également le mouvement politique mapuche et influe de ce fait sur les organisations qui le composent. Le constat partagé reste que le peuple mapuche est politiquement divisé, bien que la revendication du droit à l'autodétermination fasse l'objet d'un consensus. Néanmoins, ces divisions sont persistantes une fois réalisée l'analyse du contenu de ces revendications. L'équivocité du droit à l'autodétermination tient ici principalement aux luttes idéologiques dont il fait l'objet.

La fragmentation des Mapuche s'oppose à la forme fédérative des organisations aymaras [129]. La création en 1997 du Conseil national des Ayllus et Markas du Qullasuyu (*Consejo*

129. Xavier Albó voit toutefois un paradoxe entre la solidarité et le factionnalisme aymara qui permet à ce peuple une résistance majeure à la « désintégration culturelle » mais produit également de nombreuses divisions

Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ), qui réunit les nations autochtones des hautes terres de Bolivie dont les Aymaras, en est un exemple. Ces derniers participent également de la réinvention de la traditionnelle structure hiérarchique de leur organisation politique. Au-dessus des communautés, nommées *ayllus*, se trouvent les *markas*, et au-dessous des markas les *suyos*. Les autorités traditionnelles reproduisent également un ordre hiérarchique qui, simplifié, commence avec le *mallku* pour terminer avec le *jiliri apu mallku*. Un ordre hiérarchique existait également chez les Mapuche, notamment en temps de guerre, mais il ne fait pas aujourd'hui l'objet d'une réinvention qui se refléterait dans une structure fédérative. La forme fédérative en Bolivie trouve également ses origines dans la forte tradition syndicale bolivienne [130]. La Confédération syndicale unique de travailleurs paysans de Bolivie (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, CSUTCB) est ainsi la première à réunir les demandes autochtones, principalement aymara et quechua, au niveau national. L'opposition entre des régions fortement marquées par le syndicalisme et celles où la présence des communautés autochtones est plus forte est structurante en Bolivie [131]. Dans tous les cas, la forme organisationnelle des peuples autochtones des hautes terres puise à la fois ses ressources dans la tradition syndicale du pays et dans l'actualisation des traditions autochtones.

En plus de l'opposition entre fragmentation et fédération, la variable de la forme organisationnelle des Aymaras et des Mapuche peut se subdiviser entre le fait de réunir des coalitions et, au contraire, mener des actions indépendantes. Dans le cas des Aymaras, l'exemple le plus illustratif de coalition est le Pacte d'unité qui représentent la base sociale et politique du MAS. Il se compose des cinq organisations suivantes : la CSUTCB, le CONAMAQ, la CIDOB, la Confédération nationale de femmes originaires autochtones paysannes de Bolivie – Bartolina Sisa (*Confederación Nacional de Mujeres Originarias Indígenas Campesinas de Bolivia* – Bartolina Sisa), et la Confédération syndicaliste des communautés interculturelles de Bolivie (*Confederación Sindicalista de Comunidades Interculturales de Bolivia*, CSCIB). Bien que

au niveau interne pour diverses raisons, principalement liées à l'interaction avec d'autres systèmes politiques dont la colonisation. Si l'approche d'Albó présente des traits culturalistes, son analyse souligne bien une capacité d'union importante chez les Aymaras. Voir Xavier Albó, *La paradoja aymara : solidaridad y faccionalismo*, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1977.

130. Entretien avec Natalia Caniguán, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020. L'historien mapuche Sergio Caniuqueo insiste également sur la distinction entre une capacité d'alliance des Aymaras à la différence de la fragmentation des Mapuche. Voir l'entretien avec Sergio Caniuqueo, chercheur associé au Centre d'études interculturels et autochtones, Temuco, 2 mars 2020.

131. Claude Le Gouill, *« Je ne suis pas ton compagnon mon frère ». Ayllus, syndicats et métis : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosi, Bolivie*, Science politique, Paris : Paris 3 - IHEAL, 2013.

plusieurs ruptures de ce Pacte aient existé au cours des gouvernements du MAS, une partie des Aymaras maintient son soutien au parti au pouvoir. Ce soutien est réaffirmé au cours des élections du 18 octobre 2020 au cours desquelles le candidat du MAS, Luis Arce, a été élu au premier tour avec 55,11% des voix. La question de la prise du pouvoir étatique est donc prégnante au sein du mouvement aymara [132], alors qu'elle ne se pose pas dans un horizon de court terme pour les Mapuche.

La force de coalition du mouvement mapuche n'est pas inexistante. Les principaux représentants mapuche sont, par exemple, partie prenante de la transition démocratique chilienne en 1989. L'accord de Nueva Imperial qu'ils signent avec le candidat pour la coalition démocratique Patricio Aylwin [133] comprend plusieurs conditions pour leur soutien électoral. Parmi elles se trouvent la reconnaissance constitutionnelle en tant que peuples autochtones, et la création d'une loi et d'une institution qui puissent apporter des solutions politiques, économiques et sociales à leur situation territoriale. Néanmoins, une partie des dirigeants mapuche rejettent cet accord et fondent par la suite l'organisation du Conseil de toutes les terres (*Consejo de todas las tierras, Aukiñ Wallmapu Ngulam*, CTT) qui devient la plus importante au cours de la décennie 1990. Une lutte hégémonique entre différentes organisations structure alors le mouvement politique mapuche. Au contraire, le cas des Aymaras témoigne d'une lutte politique qui prend majoritairement place au sein des fédérations déjà existantes.

Pour résumer schématiquement la structure de comparaison des deux cas les plus différents, les tableau 1 et tableau 2 permettent d'en visualiser la logique en termes formels.

TABLE 1 – Analyse de cas les plus différents

		X_1	X_2a	X_2b	X_2c	X_2d	Y
Types	A	1	1	0	1	0	1
de cas	B	1	0	1	0	1	1

X_1 = variable d'intérêt théorique. $X_2a - d$ = vecteur de contrôle. Y = résultat.

Source : John GERRING, *Case Study Research: Principles and Practices*, New York : Cambridge University Press, 2007, p. 140.

La variable indépendante et commune aux deux cas serait donc la relation entre État et peuple autochtone, déclinée entre État bolivien et peuple aymara et État chilien et peuple mapuche. L'imprécision de la formulation de cette variable peut, néanmoins, affaiblir

132. Entretien avec Pablo MAMANI, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020.
133. *Acuerdo de Nueva Imperial*, Nueva Imperial, 1er déc. 1989.

TABLE 2 – Application empirique de la formalisation de Gerring

		Relation État-peuple autochtone	Localisation	Présence étatique	Forme organisationnelle	Droit à l'autodétermination
Types de cas	Aymaras (Bolivie)	1	Centrale	Faible	Fédération	1
	Mapuche (Chili)	1	Marginale	Forte	Fragmentation	1

sa pertinence théorique et empirique. Elle présente, toutefois, un avantage dans l'analyse puisqu'à partir du changement de cette relation, le changement du droit à l'autodétermination est plus aisé à déterminer. Leur covariation est de ce fait formellement établie. Sa valeur varie, de plus, avec les moments historiques étudiés. Ainsi, l'interaction entre l'État et les peuples autochtones dans l'espace national et international contribue à la définition du sujet et du contenu du droit à l'autodétermination des peuples autochtones.

Deux problèmes se posent cependant au vu du modèle de comparaison de cas les plus différents. Le premier est relatif au changement de valeur de la variable indépendante, soit la relation entre l'État et les peuples autochtones, dans le premier cas et pas dans le deuxième, ou inversement, et ceci au cours d'une même période historique. Les différences empiriques de la relation étudiée varient certainement au cours de la trajectoire historique définie, mais cette relation acquiert une cohérence empirique et théorique justement du fait de son insertion dans un moment historique. Elle varie donc en fonction de celui-ci et pas autrement.

Les données empiriques livrent pourtant des différences importantes entre les deux cas en ce qui concerne la relation entre l'État et les peuples autochtones au cours d'un même moment historique, comme la période contemporaine dans laquelle l'État chilien dispose d'un cadre juridique accordant peu de droits aux peuples autochtones, contrairement à la Bolivie. Néanmoins, bien que cette différence soit majeure, elle ne l'emporte pas sur la similarité de la relation dans les deux cas. L'exemple de la différence de cadre juridique se résout, par exemple, par la distinction entre reconnaissance formelle et matérielle des droits des peuples autochtones. Alors que la reconnaissance formelle et matérielle est moindre au Chili, elle est formellement avancée en Bolivie mais matériellement limité, comme l'affirme plusieurs enquêté·es. En cela, la relation État-peuple autochtone conserve sa similarité à la lumière du droit à l'autodétermination et il est plus juste de parler de points d'inflexion plutôt que de différences. La comparaison de cas les plus différents reste ainsi pertinente.

Le deuxième problème a trait à l'unicité causale, soit le fait qu'une seule variable indépendante constitue la relation de cause à effet avec la variable dépendante [134]. Le modèle reproduit respecte la formalisation de Gerring. Cependant, la variable indépendante regroupe une large gamme de dimensions qui nuance l'unicité causale. L'analyse tâche ainsi de conserver la diversité et la complexité du réel. La covariation de la variable indépendante et dépendante réduit, de plus, l'unicité causale, car l'unidirectionnalité de la relation cause-effet est écartée. L'analyse de l'islam en Indonésie et au Maroc menée par Clifford Geertz grâce à la comparaison de cas les plus différents le conduit également à associer la complexité du réel à la richesse conceptuelle :

> Si (…) nous utilisons un concept (…) non pas pour formuler une uniformité sous-jacente à des phénomènes superficiellement divers, mais pour analyser la nature de cette diversité telle que nous la trouvons, alors la recherche des différentes significations que le concept prend dans différents contextes ne dissout pas sa valeur en tant qu'idée structurante [*ordering idea*], mais l'enrichit. Comme pour d'autres notions ouvertes telles que « l'homme », « la politique » ou « l'art » − ou, effectivement, « la religion » − plus nous entrons dans les détails des phénomènes auxquels la notion peut être appliquée de manière plausible, plus elle est vivante, plus éclairante, et plus ses limites sont localisées, ses différenciations déterminées, plus elle devient exacte. Dans ce domaine d'étude, du moins, l'intérêt des faits réside dans leur variété, et la force des idées ne repose pas sur le degré de dissolution de cette variété, mais sur le degré d'ordre qu'elles peuvent lui donner [135].

L'excursus par la formalisation des variables grâce au modèle de Gerring offre l'avantage de la clarté analytique. Néanmoins, ce modèle pèche par un trop grand formalisme, lequel conduit à écraser la diversité des signifiés inclus dans le signifiant de « variable ». Remédier à cela implique de se défaire d'une stricte relation causale entre deux variables pour adopter une perspective sociale de la causalité. Car « les relations de cause à effet ne peuvent exister qu'entre des entités existantes indépendantes » [136]. Dans ce cadre, la cause n'est pas unidirectionnelle, ni uniforme mais est constitutive de son effet. Du fait de cette co-constitution, l'interprétation de la relation entre les deux éléments étudiés priment sur la recherche d'une corrélation. Comme l'explique Brian Fay, la pratique interprétative

> tente [alors] de découvrir le sens d'une action, d'une pratique ou d'une signification constitutive donnée ; elle le fait en découvrant les intentions et les désirs d'acteurs particuliers, en découvrant l'ensemble des règles qui donnent lieu à ces ensembles

134. Gerring, *Case Study Research*, *op. cit.*, p. 143.
135. Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago : University of Chicago Press, 1999, p. 33.
136. Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge Studies in International Relations 67, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, p. 167.

> de règles ou de pratiques, et en élucidant le schéma conceptuel de base qui ordonne l'expérience de telle sorte que les pratiques, les actions et les expériences (…) soient rendues intelligibles, en voyant comment elles s'inscrivent dans une structure globale qui définit la nature et le but de la vie humaine [137].

Si l'ambition finale de Fay est plus importante que celle de ce travail, son analyse montre néanmoins que les significations intersubjectives fondent l'approche interprétative. La notion de causalité en est ainsi resignifiée. Les conditions intersubjectives qui structurent les interactions sociales « doivent être comprises non pas comme des causes, mais comme des conditions justifiant une action ou une croyance particulière, qui la rendent plus "raisonnable", "justifiée" ou "appropriée", compte tenu des désirs, des croyances et des attentes des acteurs ». Le philosophe ajoute qu'il s'agit donc d'un « compte rendu quasi causal des façons dont certaines configurations de conditions donnent lieu à certaines formes d'actions, de règles et de significations » [138]. L'objectif de Jean-Claude Passeron est semblable lorsqu'il propose de « faire comprendre l'action sociale en l'interprétant et, par là, de l'expliquer causalement dans son déroulement et ses effets » [139].

La relation entre l'État et les peuples autochtones est ainsi constitutive du changement du droit à l'autodétermination. Si la première est déterminante pour la seconde, l'inverse est également vrai, bien qu'à un degré moindre. En cela, la covariance permise par la comparaison de cas les plus différents démontre à nouveau son intérêt analytique. Elle peut également être approfondie par une autre logique démonstrative propre à ce type de comparaison qu'Olivier Giraud nomme « relationnelle » [140]. Selon le politiste, l'approche relationnelle est moins formelle et se soucie moins de la caractérisation de la variable à expliquer. Il ajoute que

> cette logique suppose également un travail approfondi à la fois sur les concepts et sur les mécanismes à l'œuvre, mais aussi sur la façon dont ces mécanismes prennent sens à travers les cas. Cette comparaison de cas différents suppose donc un travail de mise en correspondance des cas qui s'opère précisément en vertu de cette forme d'insertion des mécanismes étudiés dans le contexte des cas [141].

De la démocratie en Amérique d'Alexis de Tocqueville ou *Islam Observed* de Clifford Geertz sont des exemples de cette approche pour Olivier Giraud. Bertrand Badie et Guy Hermet formulent une idée similaire en établissant « que plus une analyse comparative renvoie à un contraste accusé, à l'opposition de deux systèmes politiques profondément distincts dans la

137. Brian Fay, *Social Theory and Political Practice*, Londres : Routledge, 1975, p. 79.
138. *Ibid.*, 84-85.
139. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, *op. cit.*, p. 41.
140. Giraud, « Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation », *op. cit.*, pp. 103-104.
141. *Ibid.*

signification qu'ils accordent au politique, plus, de ce fait, son objet d'appréhension ne peut être que global et la pertinence explicative des variables isolées reste faible. À ce niveau donc, la comparaison se voudra plus interprétative qu'explicative » [142].

Malgré la prégnance de l'individualisme méthodologique et de la sociologie analytique dans la notion de mécanisme social [143], une approche interprétative de la causalité à partir de ce concept est possible, comme le propose Jean-Claude Passeron, ou Max Weber avant lui et dont il s'inspire. Pour Weber, la sociologie est « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets » [144]. La compréhension prime alors dans l'ordre de la démonstration. Selon Christopher Clark dans *Les Somnambules*, « il s'agit davantage de laisser les réponses à la question du pourquoi surgir en quelque sorte des réponses à la question du comment, plutôt que l'inverse » [145].

Le mécanisme social, selon une approche interprétative, donne alors un contenu signifiant à la relation entre deux phénomènes sociaux. Dans le cas de la relation entre les États bolivien et chilien avec respectivement les peuples aymara et mapuche, le mécanisme social qui concoure à l'évolution du droit à l'autodétermination est celui d'appropriation. La relation entre les deux acteurs et sa caractérisation historique font office de condition quasi causale ou de configuration propice à un résultat donné pour analyser le changement du droit à l'autodétermination et les implications de ce changement. Contrairement à ce qu'affirme Fay lorsque selon lui des conditions perçues comme appropriées peuvent servir de causes pour une approche interprétative, l'appropriation ne renvoie pas tant ici à état de fait qu'à un processus faisant office de mécanisme social à l'origine d'un changement. Afin de déterminer ce processus, le contraste entre les cas mais également leur comparaison par pair sont nécessaires.

Le choix de la comparaison par pair approfondit justement les apports de la comparaison de cas les plus différents. La variation des configurations institutionnelles entre les cas renforce, d'abord, cette possibilité de généralisation en analysant l'influence que différentes institutions peuvent avoir sur le phénomène étudié. Chaque cas prend « sens par rapport à

142. BADIE et HERMET, *La politique comparée*, *op. cit.*, p. 74.
143. Nicolas BERGER, « Sociologie analytique, mécanismes et causalité : histoire d'une relation complexe », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 2, 2010, pp. 419-443.
144. Max WEBER, *Économie et société/1 : Les catégories de la sociologie*, Agora, Paris : Plon, 1995, p. 28.
145. Christopher CLARK, *Les somnambules : été 1914, comment l'Europe a marché vers la guerre*, trad. par Marie-Anne de BÉRU, Paris : Flammarion, 2015 ; cité dans Guillaume DEVIN et Marie-Françoise DURAND, « Chapitre 1. Décrire, représenter, interpréter », *in* Guillaume DEVIN (dir.), *Méthodes de recherche en relations internationales*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2016, pp. 15-38.

l'autre » [146]. Ensuite, la comparaison par pair a pour avantage d'être une étape intermédiaire dans l'élaboration théorique car ayant une visée plus générale que l'étude d'un seul cas et plus approfondie qu'une étude quantitative d'un grand nombre de cas [147].

La comparaison ne doit pas, cependant, conduire à l'isolement hermétique des cas considérés. Celle de cas les plus différents, comme le défend Olivier Giraud, intègre les évolutions de la mondialisation en variant les échelles d'analyse et en prenant en compte la complexité des sociétés. La comparaison devient alors complémentaire de l'étude des circulations des acteurs, plus particulièrement lorsque sont pris en compte des espaces de mobilisations comme les organisations internationales. Les circulations contribuent, de plus, aux processus d'appropriation des concepts en jeu, comme l'est celui d'autodétermination.

Allier la comparaison à l'étude des circulations, des connexions et des « zones de contact » [148] rend possible la variation des approches méthodologiques en fonction des pratiques des acteurs et des moments historiques. L'étude de la circulation d'un concept implique alors de comprendre les discours des acteurs étudiés comme point de départ de possibles comparaisons [149]. La comparaison se transforme ainsi en modalité de compréhension des acteurs. La circulation et la connexion sont étudiées dans le cadre d'instances internationalisées, alors que la comparaison de cas les plus différents se fait entre les cas d'étude ici choisis. L'étude des actions transnationales présente un apport qui permet le dépassement du nationalisme méthodologique puisqu'elle reformule l'analyse des liens entre acteurs au sein de l'espace international. La relation entre l'État et les peuples autochtones renseigne ainsi sur les caractéristiques propres de chaque acteur du fait de la nature interactionniste du monde social. Une forme de triangulation est à l'œuvre dans l'étude de ces deux acteurs et l'espace international dans lequel ils en viennent à interagir.

Comme l'explique Guillaume Devin, « [t]ransnationaliser, c'est décentraliser à l'échelle internationale ; c'est accorder une certaine autonomie aux maillons de la chaîne et faire, dans les limites des conditions disponibles, un choix politique » [150]. Ce choix peut se retrouver dans la volonté d'accorder une égale importance à tous les maillons de la chaîne et, contrairement à l'analyse des réseaux, faire ressurgir la capacité d'organisation de ses acteurs [151]. L'observation

146. Giraud, « Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation », *op. cit.*, p. 104.
147. Tarrow, « The Strategy of Paired Comparison », *op. cit.*, p. 245.
148. Mary Louise Pratt, « Arts of the Contact Zone », *Profession*, 1991, p. 34.
149. Romain Bertrand, « Histoire globale, histoires connectées : un "tournant" historiographique ? », *in* Alain Caillé et Stéphane Dufoix (dir.), *Le « tournant global » des sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2013, p. 61.
150. Guillaume Devin (dir.), *Les solidarités transnationales*, 2e éd., Paris : L'Harmattan, 2004, p. 21.
151. *Ibid.*, p. 22.

de la transnationalisation entendue en ce sens nécessite donc une étude précise des interactions et des liens qui se tissent entre les acteurs. La compréhension devient, à nouveau, une modalité de l'explication dans le sens où elle est un point de départ duquel émergent les raisons et les causes sociales à l'origine d'un processus social.

L'analyse des circulations et la délimitation de cas les plus différents sont ainsi complémentaires, car l'une et l'autre sont mobilisées en fonction de l'existence d'interaction ou non entre les acteurs étudiés. La comparaison pallie de plus les limites d'une vision « optimiste » de la circulation qui tomberait dans les quatre erreurs que pourrait induire le « prisme circulatoire ». La première est de croire à la linéarité du processus de circulation qui nie l'existence de continuums ou de parallèles. Le biais « internationaliste » qui exagère la dénationalisation des configurations circulatoires fonde la deuxième. La surestimation des « degrés de liberté » de la circulation conduit à la troisième. Et, enfin, la conception plane des espaces sociaux transnationaux qui serait aveugle aux divisions et hiérarchies internationales consacre la dernière [152]. Comme le résume Antoine Vauchez, « toute enquête sur la fabrique du transnational est aussi nécessairement une enquête comparative des différents espaces nationaux devant restituer les raisons différentielles d'investir ainsi les arènes internationales » [153].

La prise en compte de la configuration particulière de la situation coloniale approfondit la critique de l'étude des circulations et d'« histoire à parts égales » [154]. La situation coloniale implique par définition une asymétrie fondamentale entre deux groupes. Selon Georges Balandier, elle renvoie à « la domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement) et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure » [155], bien que ce dernier point reste discutable en fonction des critères d'évaluation. La valeur positive associée à la circulation peut ainsi induire en erreur dans l'étude de la situation coloniale. Samir Boumediene prend l'exemple de la traite négrière comme phénomène de circulation majeure pour montrer crûment que tout ce qui circule n'est pas bon [156].

152. Antoine Vauchez, « Le prisme circulatoire. Retour sur un leitmotiv académique », *Critique internationale*, n° 59, 2013, pp. 12-15.
153. *Ibid.*, p. 14.
154. Romain Bertrand, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle*, Paris : Seuil, 2011.
155. Georges Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 110, 2001, p. 26.
156. Samir Boumediene, *La colonisation du savoir : Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin : Mondes à faire, 2016, p. 30.

Le souci de symétrie documentaire, soit l'égale sollicitation des sources des colonisés et sur le même mode que les sources des colonisateurs [157], est alors illusoire. Bien que la situation contemporaine soit difficilement comparable aux débuts de la colonisation du fait de la production importante de matériaux de la part des peuples autochtones, la trajectoire historique des années 1970 à 2019 reste marquée par une asymétrie dans l'accès à l'espace public et aux moyens de production du savoir. La métaphore géométrique de la symétrie perd alors de sa valeur heuristique au profit d'une autre métaphore. Samir Boumediene fait ainsi le choix de « la métaphore musicale du contrepoint. Le sens [du] récit transparaît moins dans les lignes qui le composent que dans le jeu qui existe entre elles » [158]. Le recours à la sociologie historique s'affirme finalement nécessaire pour l'analyse de ce « jeu ».

Approche socio-historique

L'approche socio-historique, ici adoptée, interroge la configuration contemporaine à partir de processus du passé aujourd'hui persistants ou interrompus [159]. Le cadre commun, qui amorce l'analyse des différences et de la similarité processuelle, qu'est le changement socio-historique de la revendication du droit à l'autodétermination, sont les moments historiques. Au nombre de trois, ils définissent un contexte national et international dans lesquels les différences de chaque cas apparaissent comme plus saillantes. L'analyse multiscalaire ne se fait donc pas seulement sur le plan empirique mais également théorique puisque le premier niveau de comparaison est celui d'un contexte général et de la recherche de ses similarités, pour ensuite approfondir ce contexte et faire ressortir les particularités des cas étudiés, et pour enfin déterminer les points communs du changement du droit à l'autodétermination depuis les années 1970.

Le moment historique se comprend alors comme un travail de périodisation en fonction de critères interprétatifs qui rendent signifiante une période donnée. Le moment est constitué de processus à l'origine d'importants changements sociaux, politiques et économiques, comme le défend Michelle Zancarini-Fournel pour le « moment 68 ». « L'unité de la séquence historique désignée ici par l'expression de "moment 68" tient (…) dans la proximité, voire la confusion

157. Bertrand, « Histoire globale, histoires connectées », *op. cit.*, p. 54.
158. Boumediene, *La colonisation du savoir*, *op. cit.*, p. 31.
159. Voir notamment Guillaume Devin, *Sociologie des relations internationales*, 3e éd., Repères, Paris : La Découverte, 2018 ; Stephen Hobden et John M. Hobson, *Historical Sociology of International Relations*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002 ; Gérard Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Repères, Paris : La Découverte, 2014.

du champ d'expérience – le passé mobilisé dans le présent – et de l'horizon d'attente – le futur escompté – qui définit le "régime d'historicité", entendu comme rapport social au temps, caractéristique du moment 68 lié, à la fois à l'affirmation de l'individu, et au collectif » [160]. Le moment historique acquiert, de ce fait, une cohérence historique circonscrite dans les limites des bornes chronologiques établies. Autant des pratiques que des discours qui font sens une fois réunis dans un ensemble distinct servent à la caractérisation de la cohérence du moment historique. La fin de ce moment pour le cas de 68 a lieu à partir de 1973-1974 et la crise économique et sociale qui prend une ampleur mondiale [161].

Néanmoins, la cohérence d'un moment n'implique pas que celui-ci soit homogène. Il peut être rempli de contradictions, idéologiques ou matérielles, et d'événements qui font de l'histoire un processus non linéaire. Une compréhension dialectique de l'histoire permet de saisir les ruptures et les continuités qui caractérisent le changement entre moments et de ne pas figer l'analyse de la relation entre l'État et les peuples autochtones en fonction des périodes. Les ruptures entre moments historiques représentent une variation en termes de degré d'hétérogénéité qui constitue chaque moment historique. Plutôt que de faire de la frontière entre moments historique une distinction hermétique, penser la rupture d'intelligibilité qu'induit l'événement historique conduit tout autant à la prise des comptes des éléments passés que des projections futures, qui sont parties prenantes d'un nouveau cadre d'interprétation. L'événement ne signifie donc pas dans le vide, pour reprendre l'expression d'Alban Bensa et Éric Fassin, et pour cela nécessite la mise en place d'un contexte d'interprétation afin de l'analyser [162]. Michel de Certeau parle justement de « révolution symbolique » pour qualifier le moment 68. Dans ses propres termes,

> l'événement est indissociable des options auxquelles il a donné lieu ; il est cette place constituée par des choix souvent surprenants qui ont modifié les répartitions coutumières, les groupes, les partis et les communautés selon un clivage inattendu. Une topographie nouvelle a transformé (disons, à tout le moins, un moment), en fonction de ce lieu surgi comme une île, la carte bien établie des circonscriptions idéologiques, politiques ou religieuses [163].

160. Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68 : une histoire contestée*, L'Univers historique, Paris : Seuil, 2008, p. 12.
161. *Ibid.*, p. 11.
162. Alban Bensa et Eric Fassin, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 38, 2002, pp. 5-20.
163. Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, avec la coll. de Luce Giard, Points Essais 281, Paris : Seuil, 1994 ; cité dans Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, p. 40.

L'événement est donc une clef d'interprétation pour mieux cadrer le moment historique. Il peut à la fois en constituer sa rupture comme son contenu. Il n'est donc pas nécessairement, et d'ailleurs rarement, la borne chronologique entre deux moments historiques, mais plutôt l'amorce ou la consolidation d'un changement de moment. Un événement comme le coup d'État du 11 septembre 1973 au Chili marque la réaction conservatrice à une politique sociale de gauche mais pas une rupture en termes de moments historiques, puisque cette réaction se définit négativement vis-à-vis de ce qui l'a précédé. Sa définition positive est postérieure et s'appuie alors sur le corpus de politiques néolibérales introduites dans la seconde moitié des années 1980. La constitution de moments historiques dépend ici étroitement de l'évolution de la structure étatique qui, dans le cadre de la relation entre l'État et les peuples autochtones, influe considérablement sur le droit à l'autodétermination.

Le moment historique est similaire au contexte mais, au contraire de ce dernier, il implique une cohérence majeure de son contenu et de ses effets. Le contexte peut être réduit à des éléments historiques spécifiques dont la cohérence est moindre, alors que le moment historique redéfinit les significations économiques, sociales et politiques en jeu dans différents contextes. L'exemple du moment 68 l'illustre parfaitement puisqu'il rend compte de processus similaires au sein de différents contextes nationaux et sociaux. Néanmoins, le moment historique et le contexte peuvent opérer une fonction similaire. Le premier réalise sur le plan global un mode spécifique du contexte que Gary Goertz définit comme changement de sens (*context as changing meaning*). Il oppose celui-ci à deux autres modes de contexte que sont ceux de cause et de barrière. Le premier renvoie à une cause suffisante qui, en conjonction avec d'autres facteurs, forme une condition suffisante pour le résultat attendu. Le deuxième mode fait figure de barrière à l'action des acteurs au niveau international. C'est une cause contraire en ce qu'elle empêche l'action de se produire [164]. Le contexte comme changement de sens est donc le plus pertinent ici et également le plus éloigné de l'approche positiviste que défend Gary Goertz, bien que ce dernier s'efforce d'y appliquer une définition statistique.

Il précise ainsi que « le contexte influence [les relations entre variables], tout comme les contextes servent de médiateurs entre les mots et leurs significations. (…) [L]e concept de contexte comme changement de sens peut être formellement défini comme suit : un ou plusieurs facteurs qui influencent la relation entre deux (ou plusieurs) autres variables » [165]. Une triangulation apparaît à nouveau entre la relation des deux principales variables à

164. Gary Goertz, *Contexts of International Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, pp. 3-4.
165. *Ibid.*, p. 26.

l'étude et le contexte. Cette approche réaffirme, de plus, l'importance de la comparaison afin d'analyser la présence de variables semblables dans des contextes différents [166]. Le moment historique permet également d'approfondir les caractéristiques du contexte comme changement de sens défini par Goertz car il s'attache justement à faire sens d'une période historique et ne se cantonne pas à l'étude causale d'éléments contextuels sur les variables en jeu. Il s'intègre, de ce fait, pleinement dans l'approche interprétativiste ici adoptée.

Goertz souligne, finalement, que son approche du contexte comme changement de sens dépasse les dichotomies induites par la distinction entre agent et structure étant donné que le contexte n'est pas réductible à un niveau spécifique d'analyse [167]. Ce point est d'autant plus pertinent en ce qui concerne l'analyse de moments historiques puisqu'une condition nécessaire à cela est l'étude de différents niveaux d'analyse de faits historiques et sociologiques. Le moment historique se distingue également d'une vision surdéterminante de la structure en ce qu'il n'impose pas une détermination homogène et unilatéral sur les objets qu'elle affecte mais leur confère un sens que seule l'interprétation est à même de démêler. L'approche philosophique externaliste de la conscience offre des fondements épistémologiques à la nécessité d'une approche interprétative dans ce cadre [168]. Le premier de ces fondements soutient que la pensée dépend logiquement des relations sociales et non pas seulement causalement, car le contexte est constitutif des raisonnements internes aux individus. Ensuite, le sens d'un énoncé et donc ses conditions de vérité « appartiennent » (*are owned*) à la société et non pas aux individus du fait de la dépendance aux autres en ce qui concerne de nombreux domaines de connaissance. Enfin, le sens dépend des pratiques et des compétences associées aux objets représentés dans le discours.

En plus de processus en commun, le moment historique renvoie également aux problèmes et aux solutions proposés par les acteurs en fonction des changements en cours. Le « moment machiavélien » étudié par John Pocock le souligne. Selon l'historien, ce moment rend compte de deux éléments que sont l'apparition d'une pensée et d'un problème auquel cette dernière tâche de répondre. Il affirme ainsi que « certains schémas durables dans la conscience temporelle des Européens du Moyen Âge et du début de l'époque moderne ont conduit à présenter la république, et la participation du citoyen à celle-ci, comme constituant un problème de compréhension de soi dans l'histoire, avec lequel Machiavel et ses contemporains

166. *Ibid.*, p. 34.
167. *Ibid.*, p. 47.
168. Wendt, *Social Theory of International Politics*, *op. cit.*, pp. 175-176.

peuvent être vus comme étant explicitement et implicitement en conflit » [169]. La confrontation de penseurs à ce problème pendant plusieurs siècles représente alors le moment machiavélien.

L'étude de Pocock s'inscrit dans le courant de l'école de Cambridge, principalement représentée par Quentin Skinner, dans le champ de l'histoire des idées politiques. Portée sur l'analyse du contexte des auteurs et de leur intention, cette approche se veut une réponse à deux formes d'orthodoxie que sont la surdétermination du contexte sur le contenu des textes politiques et, à l'opposé, l'autonomie de ces derniers vis-à-vis de leur contexte historique. Skinner propose plus précisément de dépasser quatre formes de mythologies propres à l'histoire des idées politiques. La mythologie des doctrines apparaît, tout d'abord, lorsque l'historien est disposé à trouver une doctrine chez un auteur « classique » qui corresponde aux problématiques que l'historien étudie. La mythologie de la cohérence conduit l'historien à déterminer une forme cohérente dans la pensée d'un auteur classique alors que cette cohérence est construite *a posteriori* par l'historien. La mythologie de la prolepse désigne la situation dans laquelle l'historien accorde plus d'importance à la signification rétrospective d'un travail historique donné qu'à sa signification pour l'auteur lui-même. Enfin, la mythologie « ethnocentriste » [170] (*parochialism*) renvoie à la mauvaise interprétation par l'historien du sens ou de la référence visée d'une œuvre donnée du fait de l'application de ses propres critères d'interprétation sur des objets qui en sont culturellement ou historiquement éloignés [171].

Deux niveaux d'analyse sont alors nécessaires dans l'étude historique d'un texte afin de dépasser les deux formes d'orthodoxie énoncées par Skinner. Pour cela, l'intention d'avoir réalisé (*intention to have done it*) d'un énoncé ou d'une action est à distinguer de l'intention en la faisant (*intention in doing it*). La première prend généralement la forme d'une intention explicitée par l'auteur, alors que la deuxième serait sujette à l'interprétation *a posteriori* de l'historien qui la déterminerait par le sens général des énoncés reliés entre eux. Ce deuxième aspect s'appuie notamment sur la force illocutionnaire d'un énoncé, théorisé par J. L. Austin, et selon laquelle dire est un acte en soi [172]. L'énoncé peut ensuite avoir des conséquences par sa force perlocutionnaire. Une approche similaire est présente chez Bourdieu dans la

169. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton : Princeton University Press, 1975, p. vii.

170. La traduction est celle de Frédérique Matonti, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, vol. 59-4bis, nº 5, 2012, p. 88.

171. L'ensemble de ce paragraphe s'appuie sur l'article suivant : Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, nº 1, 1969, pp. 3-53.

172. John L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, James O. Urmson (dir.), 2e éd., Cambridge : Harvard University Press, 1962, pp. 115-116.

distinction entre *opus operatum* et *modus operandi*, soit « l'œuvre telle qu'elle se donne (…) arrachée au temps de son élaboration », et « l'œuvre se faisant » [173]. Pour Skinner, la théorie performative du langage développée par Austin confère au contexte une vertu compréhensive plus qu'explicative. La conséquence de cela est que

> la compréhension des textes (…) présuppose la saisie à la fois de ce qu'ils étaient censés signifier, et de la manière dont cette signification était censée être prise. Il s'ensuit que pour comprendre un texte, il faut comprendre à la fois l'intention d'être compris et l'intention que cette intention soit comprise, que le texte lui-même, en tant qu'acte de communication intentionnel, doit au moins avoir incarné. La question essentielle (…) est de savoir ce que son auteur, en écrivant au moment où il l'a fait pour le public auquel il avait l'intention de s'adresser, pouvait en pratique avoir l'intention de communiquer par l'énonciation de cet énoncé donné [174].

Son approche est donc fondamentalement externaliste dans l'étude des raisons qui motivent les individus et relationnelle au moment d'analyser la signification d'énoncés [175]. Skinner est, néanmoins, critiqué pour sa vision réductrice du contexte qui se cantonne à ses éléments intellectuels et linguistiques pour écarter ceux sociaux et matériels. Tout d'abord, une histoire sociale des idées politiques, qui s'appuie sur le matérialisme historique, défend la part sociale du contexte intellectuel qui ne peut être situé seulement dans le champ linguistique. Les conditions matérielles d'existence, tout autant que les modes de production, forment des points d'entrée pour la connaissance des relations économiques, politiques, sociales et intellectuelles d'une période donnée.

Selon Ellen Meiksins Wood, l'école de Cambridge souligne justement que pour comprendre le contenu d'un texte, il est nécessaire de connaître les questions auxquelles souhaitait répondre son auteur, mais également le contexte historique à l'origine de celles-ci. Ainsi, « pour l'histoire sociale de la théorie politique, ces questions sont posées non seulement par des controverses politiques explicites, et au niveau de la philosophie ou de la haute politique (*high politics*), mais aussi par les pressions et les tensions sociales qui façonnent les interactions humaines en dehors de l'arène politique et au-delà du monde des textes » [176]. Autrement

173. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil, 1997, p. 81 ; cité dans Mathieu Hauchecorne, « L'histoire sociale des idées politiques peut-elle s'en tenir aux intentions ? Une analyse comparée de l'histoire intellectuelle skinnérienne et de la sociologie des idées bourdieusienne », *in* Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 134.

174. Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *op. cit.*, pp. 48-49.

175. Arnault Skornicki, « De Skinner à Weber. Contextualisme et sociologie », *in* Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 111-127.

176. Ellen Meiksins Wood, *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*, Londres : Verso, 2011, p. 12.

dit, « le contexte matériel contient en lui une pluralité de positions et donc de “traditions discursives”, chacune reflétant un intérêt appréhendé comme manière de problématiser le réel, de sélectionner un ensemble de problèmes plus éminents et plus essentiels » [177]. Les formes de propriétés terriennes sont, par exemple, essentielles pour l’étude des luttes autochtones et de leur relation avec la structure étatique qui établit et modifie le régime juridique de distribution des territoires.

Si Skinner n’omet pas de mentionner le contexte social, il n’en fait qu’une dernière étape de l’analyse linguistique et des intentions des auteurs, lui donnant ainsi un statut *ad hoc* qui permettrait de confirmer ou infirmer une interprétation déjà établie. « Le contexte social apparaît comme le cadre ultime pour aider à décider des significations conventionnellement reconnaissables que quelqu’un aurait pu en principe avoir l’intention de communiquer » [178], écrit-il. Une histoire sociale a, au contraire, « pour objectif de retrouver tous ceux qui contribuent à la production d’une idée politique » [179], explique Frédérique Matonti. L’autrice insiste sur l’événement et la crise politiques, qu’elle réunit sous la notion de « moment historique », comme producteurs d’idées politiques, plutôt que l’inverse, et s’appuie pour cela sur Roger Chartier [180] et Timothy Tackett [181]. Elle réfute, cependant, toute forme de mécanicité dans l’étude de la relation entre histoire et idées politiques pour souligner l’étude des trajectoires et des acteurs à l’origine de la production des idées.

Réintroduire le monde social dans l’étude des textes théoriques rompt avec la tradition philosophique que Pierre Bourdieu qualifie de scolastique. Selon lui, « les desservants du culte philosophique soumettent des textes canoniques éternisés par l’oubli du processus historique de canonisation dont ils sont issus à une lecture déshistoricisante qui (…) met entre parenthèses tout ce qui rattache le texte à un champ de production, et, à travers lui, à une société historique » [182]. Ce geste, qu’il critique et issu de l’histoire classique des idées telle que pratiquée par Arthur Lovejoy [183] par exemple, établit une distinction entre pensées savantes

177. David Smadja, « La mise en controverse des idées politiques : vers une histoire sociale et pragmatique de la pensée politique ? », *in* Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 158.

178. Quentin Skinner, *Visions of Politics: Volume I: Regarding Method*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 87.

179. Matonti, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *op. cit.*, p. 102.

180. Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris : Seuil, 2000.

181. Timothy Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2015.

182. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*

183. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge : Harvard University Press, 1982.

et profanes. Il empêche ainsi la prise en compte des processus de circulations et surtout d'appropriation [184] qui, dans le cadre du droit à l'autodétermination des peuples autochtones, permet justement d'en établir sa spécificité.

En dépassant cette distinction entre idées savantes et profanes, l'histoire sociales des idées politiques peut être élargie au milieu partisan et ne pas se cantonner aux textes politiques « classiques ». Elle considère des littératures intellectuelles mineures, le plus souvent exclues de l'analyse pour leur supposé manque de pertinence. Le processus à l'étude vise, dans ce cas, à « étudier la *mise en politique* des idées, c'est-à-dire les processus par lesquels celles-ci sont produites, circulent et/ou sont appropriées *en milieu partisan* » [185], sans nécessairement réduire le milieu partisan aux partis politiques pour y inclure également les syndicats et les organisations de la société civile. L'adjectif « partisan » retrouve, de ce fait, son origine étymologique, soit le fait de prendre parti. « Partidaire » conviendrait alors mieux à ce qui est relatif à un parti politique. La focale se porte ainsi sur « les rationalisations de l'ordre politique, qu'il s'agisse de ses *légitimations* ou de ses formes de *contestation* » [186].

Différentes formes d'idées politiques se distinguent, avec un « degré très inégal d'objectivation matérielle et de théorisation » [187]. Thibaut Rioufreyt propose de distinguer quatre types d'idées politiques : les discours savants et les théories ; les idées partisanes imprimées dans des projets et programmes partisans ; les idéologies ; et les dispositions eidétiques qui sont des structures mentales ou schèmes de perception profondément intériorisés. Cette diversité montre que les idées politiques ne font pas seulement office de justifications théoriques, mais acquièrent le statut de pratique par leur force à la fois illocutionnaire et perlocutionnaire, comme souligné par Skinner. L'appropriation en tant que processus social reprend ici toute son importance. Car il « permet de penser à la fois ce que l'auteur fait en faisant sienne une idée politique et ce que cela fait au contenu et à la forme de l'idée ainsi utilisée. Il permet ainsi non seulement de saisir en quoi l'usage informe l'interprétation de l'idée ainsi appropriée, mais aussi et surtout d'appréhender en retour en quoi la forme et le contenu des idées appropriées pèsent sur leurs appropriations possibles » [188].

184. Bernard Pudal, « De l'histoire des idées politiques à l'histoire sociale des idées politiques », *in* Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort (dir.), *Les formes de l'activité politique : éléments d'analyse sociologique, du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pp. 187-188.

185. Thibaut Rioufreyt, « La mise en politique des idées. Pour une histoire sociale des idées en milieu partisan », *Politix*, vol. 126, nº 2, 2019, p. 14. Italiques originales.

186. Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 20.

187. Rioufreyt, « La mise en politique des idées », *op. cit.*, p. 16.

188. *Ibid.*, 20-21.

Le contexte social, comme condition de la circulation et appropriation des idées politiques, peut se diviser en trois approches. La première analyse les propriétés sociales des acteurs qui participent à la mise en politique des idées. Cette approche réintroduit l'analyse de la trajectoire des acteurs mais considère également les auteurs perçus comme mineurs et leur rôle dans la production, circulation ou appropriation des idées politiques. La deuxième étudie les logiques immanentes aux différents espaces sociaux dans lesquels ces idées sont mobilisées que ce soient des milieux partisans, intellectuels ou constituant un champ autonome distinct. Et la troisième intègre la configuration socio-historique dans laquelle ces processus ont lieu [189].

La sociologie historique est particulièrement propice à l'analyse conjointe de ces trois approches, d'autant plus que les deux premières surmontent les impasses de la tendance macro-historique développée notamment par Theda Skocpol. Elle s'appuie ainsi sur le geste fondateur de la sociologie qui analyse la constitution des entités sociales que sont la société, l'État, le peuple, la classe sociale, l'ethnie, etc. [190] Néanmoins, leur constitution sociologique n'implique pas leur facticité ou le résultat de la somme d'actes ou d'individus isolés, comme le rappelle Émile Durkheim dans son analyse du fait social qui possède une existence propre et exerce une contrainte extérieure sur les individus [191]. En témoigne l'exemple d'un orateur face à une foule qui en vient à être « dominé par une puissance morale qui le dépasse », laquelle est issue du groupe qu'il incarne [192]. Frédéric Lordon, en s'appuyant sur Durkheim, nomme ce processus la transcendance immanente du social qui confère à ce dernier une autonomie non réductible à la somme des individus qui le composent [193].

Le processus d'autonomisation du social peut être segmentée en différents champs, comme le propose Bourdieu [194], mais elle a également de fortes implications sur le plan théorique et méthodologique. Norbert Elias fait de la relative autonomie de l'objet à étudier un contexte fonctionnel indépendant, lequel conduit à réaliser deux opérations du processus scientifique. La première vise à « la formation de théories relativement autonomes mettant en évidence la relation entre les faits singuliers observés », alors que la deuxième fait usage « des observations systématiques afin de confirmer les théories » [195]. Ces mouvements d'induction et de déduction

189. *Ibid.*, p. 22.
190. Voir par exemple WEBER, *Économie et société/1*, *op. cit.*, pp. 41-42.
191. Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Champs 879, Paris : Flammarion, 2010, chapitre premier.
192. *Ibid.*, p. 300.
193. Frédéric LORDON, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris : La Fabrique, 2015, pp. 61-62.
194. Voir par exemple Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil, 2014.
195. Norbert ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, 2e éd., La Tour d'Aigues : Aube, 1991, p. 64.

font état du souci sociologique constant de confirmer ou infirmer la relative autonomie de chaque domaine ou champ du social. La critique de Benedict Anderson vis-à-vis de la théorie nationaliste d'Ernest Gellner qui associe le caractère inventé de la nation à une nature faussée, démontre justement cet effort sociologique de caractérisation d'un champ autonome qu'est la nation sans y apposer pour cela un jugement normatif. Sa définition de la nation comme « communauté politique imaginé – et imaginée à la fois comme limitée et souveraine » [196] est, de ce fait, typique d'une enquête sociologique sur l'apparition d'un champ, tout autant que de la nécessité d'une approche historique pour l'établir.

La sociologie historique s'appuie également sur deux apports des premiers travaux de sociologie. Comme toute étude de processus, l'association entre sociologie et histoire interroge le début et la fin des changements analysés. Or, cette délimitation historique n'est pas à construire en fonction d'une origine première et d'une fin espérée mais s'élabore, au contraire, par la détermination des mécanismes qui constituent un processus social. L'origine devient alors multiple et parcellaire en ce qu'elle ne fait plus figure de cause unique et déterminante. Un faisceau d'éléments hétérogènes la remplace pour poser les fondements d'une analyse constitutive de nouvelles interactions ou de nouveaux champs du monde social.

Comme l'explique Durkheim à propos de la religion, « si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part » [197]. La sociologie historique ne se soucie donc pas du commencement d'un processus, mais de la transformation en acte d'éléments constitutifs au processus étudié. Les mécanismes sociaux établissent alors le passage de ces éléments de l'état de puissance à celui d'acte, pour reprendre la distinction aristotélicienne.

D'une certaine manière, il en est de même pour la fin d'un processus. La téléologie qui veut qu'une cause finale explique un phénomène est récusée au profit d'une évolution pensée par ordre de filiation, comme le propose Elias [198]. Les mouvements d'évolution sociale font ainsi « partie d'une série de possibilités ou de probabilités qui ne peut expliquer et se

196. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 3e éd., Londres : Verso, 2006, p. 6.

197. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Quadrige 77, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, pp. 10-11.

198. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, *op. cit.*, p. 200.

comprendre que par référence à la configuration dont elle est issue » [199]. Tout autant la logique mécanique que téléologique sont écartées, car pour la sociologie historique il n'est pas de cause première comme de cause finale qui feraient du processus social une suite logique de causes et conséquences. Pour Elias, ces processus ne souffrent pas de la séparation entre la sphère nationale et internationale car les interdépendances entre divers phénomènes sont à même d'établir les frontières pertinentes de l'objet étudié [200].

La sociologie historique contrevient également à différents usages de l'histoire par les théories classiques des relations internationales. Deux modes d'anhistoricisme et d'asociologisme se distinguent dans ces théories. Tout d'abord, le chrono-fétichisme qui fait du présent un élément suffisant de son explication, ignorant ainsi le passé. Ce mode donne lieu à trois illusions. La première a trait à une réification du présent, qui est de fait perçu comme statique, autoconstituant et autonome. La deuxième naturalise le présent en faisant de son émergence le résultat spontané d'impératifs « naturels », le plus souvent issus de la nature humaine. La dernière rend le présent immuable puisque naturel et résistant aux changements structurels.

Le deuxième mode, nommé tempocentrisme, transpose les défauts du premier mode au passé du fait qu'il nie l'existence de ruptures et différences entre périodes historiques. L'ensemble des systèmes internationaux passés acquiert une nature homogène et isomorphe devenant de fait transhistorique [201]. Au contraire, la sociologie historique se comprend comme une « approche critique qui refuse de traiter le présent comme une entité autonome hors de l'histoire, mais insiste pour l'inscrire dans un lieu sociotemporel spécifique, offrant ainsi des remèdes sociologiques aux illusions anhistoriques que produisent le chrono-fétichisme et le tempocentrisme » [202]. Au travers de cette définition, la sociologie historique prend en compte l'ensemble des précautions historiques développées ci-dessus.

Afin de la mener à bien, le présent travail développe une argumentation chrono-thématique qui inscrit chaque partie dans un moment historique donné et chaque chapitre dans un processus, ou thématique, à l'origine de la constitution de ce moment. Le travail historique est donc plus prégnant dans la construction des parties et l'analyse sociologique dans les chapitres, bien que l'imbrication des deux pour mener à bien l'argumentation générale tende à nuancer

199. Guillaume Devin, « Norbert Elias et l'analyse des relations internationales », *Revue française de science politique*, vol. 45, n° 2, 1995, p. 317.
200. *Ibid.*, p. 316.
201. L'ensemble de ce paragraphe s'appuie sur Hobden et Hobson, *Historical Sociology of International Relations*, *op. cit.*, pp. 5-9.
202. *Ibid.*, p. 13.

cette distinction. L'étude socio-historique du droit à l'autodétermination des peuples aymara et mapuche de 1970 à 2019 nécessite à la fois une analyse diachronique et synchronique, comme le propose Ferdinand de Saussure pour respectivement l'étude statique d'une langue et son évolution et Reinhart Koselleck dans sa méthode pour l'analyse historique des concepts [203]. L'acception du droit à l'autodétermination par différents acteurs dans un moment historique donné, tout en sachant que celle-ci peut être variée et l'objet de compétition, ne se dissocie donc pas de l'évolution historique de ce droit au cours des moments historiques. Tout autant les acceptations diachroniques du droit à l'autodétermination que synchroniques constituent les fondements nécessaires à la mise en œuvre de sa sociologie historique.

Un corpus d'archives issu des principaux journaux de chaque pays a pu être constitué jusqu'à 2019 pour la Bolivie, à partir des fonds journalistiques de la bibliothèque et archives historiques de l'Assemblée législative plurinationale, et jusqu'à 1984 pour le Chili grâce au Centre de documentation politique (CEDOP), de l'Université catholique du Chili. Sa construction pour le Chili fut interrompue par la pandémie de la Covid-19 et n'a pas pu être poursuivie. Le recours à l'archive journalistique s'explique par la nécessité d'accéder à une représentation générale de la société vis-à-vis des peuples autochtones. La presse généraliste donne accès à un contexte national et international qui concrétise le geste contextualiste explicité ci-dessus. Son étude permet également de mesurer l'importance accordée aux événements relatifs aux peuples autochtones et d'analyser son évolution au cours du temps.

Le recours à la presse généraliste comble, de plus, le faible nombre et la difficulté d'accès aux archives des organisations autochtones. Si celles-ci existent, elles dépendent le plus souvent de fonds personnels dont l'accès nécessite une prise de contact et une exploration sur le temps long que la durée de la thèse et le contexte pandémique ont rendu difficile. Néanmoins, des analyses de ces fonds dans des sources secondaires existent et, pour cette raison, le présent travail s'appuie principalement sur celles-ci, sans toutefois négliger les quelques fonds personnels auxquels l'accès a été rendu possible.

Enfin, le moindre recours à des archives administratives s'explique par leur manque de pertinence qui, dans le cadre des peuples autochtones, sont, le plus souvent, liées à des questions agraires et de propriété des terres. Elles restent essentielles pour l'étude de leur situation historique. Néanmoins, leur contenu ne privilégie pas les idées politiques qui, pour l'évolution

203. Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Charles BALLY, Albert SÉCHEHAYE et Albert RIEDLINGER (dir.), Grande bibliothèque, Paris : Payot, 2005, p. 117 ; Reinhart KOSELLECK, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York : Columbia University Press, 2004, pp. 89-90.

historique du droit à l'autodétermination, constituent la matière première. Certaines sources secondaires en offrent, cependant, un accès médié. Les archives journalistiques viennent donc compléter le matériel militant et les documents administratifs qui peuvent être recueillis en fonction des moments historiques. Cet ensemble constitue un premier point d'observation pour la relation entre l'État et peuples autochtones.

Les quatre-vingt-deux entretiens réalisés auprès des acteurs et actrices concerné·es font également office de sources historiques [204]. Ils ouvrent à la fois un accès à des informations historiques contées sur le mode personnel mais également transmettent une perception particulière du passé, généralement interprétée au regard du moment historique présent. Deux éléments confèrent alors aux entretiens leur plus-value : l'accès à des informations inaccessibles par l'observation ou dans les archives, et aux représentations des acteurs qui permettent d'établir une compréhension du social [205]. L'entretien semi-directif fournit la configuration la plus propice à cela car il permet de diriger la discussion sans en déterminer complètement la structure. Il acquiert ainsi le statut de source orale dont la teneur historique complète les espaces manquants des archives écrites qui, au contraire, peuvent privilégier le point de vue des dominants, comme le rappelle Florence Descamps [206]. La source orale ne se réduit pas, cependant, à cette situation de dominé et renseigne également sur des pratiques non consignées dans les documents d'État, par exemple. L'étude de la situation des peuples autochtones est fortement tributaire de cette absence. Analytiquement, les entretiens ne se dissocient, toutefois, que difficilement de l'enquête ethnographique car cette dernière leur confère un pouvoir de généralité par l'intermédiaire des points de référence et de comparaison contextuelles qu'elle fournit [207]. C'est pourquoi, si certains entretiens sont moins cités que d'autres, ils contribuent tout autant au processus d'imprégnation, auquel se réfère Jean-Pierre Olivier de Sardan.

---

204. Voir tableau A.1 en annexe pour une caractérisation de la population enquêtée.

205. Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n° 1, 1995, p. 6.

206. Bertrand Müller, « Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller », *Genèses*, vol. 62, n° 1, 2006, p. 97.

207. Stéphane Beaud, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 9, n° 35, 1996, pp. 233-234.

Observation participante de l'international

Observer une scène sociale rend possible la description dense (*thick description*) chère à Clifford Geertz, qui en fait la condition pour rendre compte des structures de signification [208]. L'observation fonde l'analyse de l'interaction, au-delà de la simple relation qui peut être établie au cours d'un entretien. Grâce à elle, les processus à l'étude gagnent en densité et délivrent ainsi les clefs d'interprétation pour l'analyse des structures. La participation à ces processus rend l'observation d'autant plus dense qu'elle est partie prenante de leur construction, tout en tâchant de conserver un certain degré de distanciation. L'observation participante réunit donc ces deux aspects.

Au contraire de l'entretien, qui extrait le sujet enquêté de l'ordre de l'interaction pour l'interroger sur ce dernier, l'observation vise à s'introduire dans le monde social tout en tâchant de ne pas « perturber » son déroulement du fait de la présence d'un observateur. Grâce à la participation, ce risque de perturbation diminue. Le stage réalisé au sein de l'*Indigenous Peoples and Minorities Section* (IPMS) du Haut-commissariat des Nations unies aux droits de l'homme (HCDH) à Genève de septembre à décembre 2019 a offert à l'auteur cette possibilité. La position du stagiaire s'adapte parfaitement à la nécessité de participer au milieu en question sans que le statut d'observateur ne soit l'objet de discussion ou de remise en cause. Elle est suffisamment mineure dans l'échelle hiérarchique des employés de l'ONU pour que sa présence n'enjoigne pas les acteurs à adapter leur comportement, mais suffisamment habilitée afin d'accéder aux espaces étudiés.

L'observation participante génère également des moments de surprise, soit par le dépaysement dans le cadre d'un terrain nouveau, soit par la distanciation pour un terrain familier. La surprise est à comprendre ici comme un comparatisme en acte entre le fait social attendu et celui observé. L'observation participante introduit ainsi une explication de cet écart sur deux plans. La première explication s'appuie, tout d'abord, sur la réflexivité du chercheur, alors que la deuxième se concentre sur l'interaction observé [209]. Ainsi, malgré la volonté de l'observation participante de ne pas faire de la présence du chercheur un facteur de perturbation, l'analyse de la position de l'observateur est difficilement omissible. La réflexivité mène à ce que Bourdieu nomme l'objectivation participante. Cette dernière

208. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York : Basic Books, 1973, pp. 7-10.
209. Ce développement s'appuie sur Beaud et Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, *op. cit.*, p. 276.

> se donne pour objet d'explorer, non « l'expérience vécue » du sujet connaissant, mais les conditions sociales de possibilité (donc les effets et les limites) de cette expérience et, plus précisément, de l'acte d'objectivation. Elle vise à une objectivation du rapport subjectif à l'objet qui, loin d'aboutir à un subjectivisme relativiste et plus ou moins antiscientifique, est une des conditions de l'objectivité scientifique [210].

L'observation participante constitue, ensuite, l'approche privilégiée pour analyser l'ordre de l'interaction et, par là, les règles sociales en jeu. Pour Erving Goffman, ces dernières forment un ensemble de conventions qui facilitent la coordination des actions interactives entre individus et impliquent un consensus normatif dont la justesse est reconnue par le plus grand nombre. Le processus de prise de décision prend forme dans ce jeu interactionniste et reste donc vulnérable aux changements induits par les modifications de l'ordre de l'interaction. Néanmoins, des limites existent à cette approche, que Goffman ne manque pas de mentionner. L'observation des interactions ne renseigne, par exemple, pas sur la structure d'une organisation [211]. Pour cela, il est nécessaire de cumuler les différentes instances interactionnistes mais également d'intégrer ce dépassement du social qui ne se réduit pas à l'addition d'échelles individuelles. Cette limite implique que des changements dans l'ordre de l'interaction n'en provoquent pas nécessairement au niveau structurel. Si les prises de parole par des individus issus de peuples autochtones dans des langues non reconnues par l'ONU viennent rompre le protocole de l'organisation et ainsi remettre en cause une certaine distribution du pouvoir, elles ne restructurent cependant pas la forme organisationnelle des Nations unies.

D'autres niveaux d'analyse s'ajoutent alors à celui de l'ordre de l'interaction afin de se rapprocher de l'échelle structurelle. Dans cette perspective, Stéphane Beaud et Florence Weber propose de mettre en œuvre une « ethnographie intégrative ». En plus de l'ordre de l'interaction, cette approche a pour souci

> d'analyser précisément 1) la complexité et l'imbrication de diverses appartenances collectives, 2) les significations indigènes des interactions liées aux scènes sociales dans lesquelles elles se situent, et 3) la construction des personnes par les interactions et par les choses appropriées [212].

Cette ethnographie intégrative ne limite donc pas son analyse à un seul regard comme pourrait le faire croire le singulier d'« observation participante », mais prend en compte l'étude des différentes composantes sociales qui entrent en jeu dans l'interaction. La proposition d'une

210. Pierre Bourdieu, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, nº 5, 2003, p. 44.

211. Ce passage s'appuie sur Erving Goffman, « The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address », *American Sociological Review*, vol. 48, nº 1, 1983, pp. 5-12.

212. Beaud et Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, *op. cit.*, p. 294.

ethnographie multi-située résout également cette possible confusion d'une unicité de l'ordre de l'interaction en multipliant les points d'observation et propose ainsi une comparaison en acte de la diversité des espaces qui fondent l'interaction. Les précautions déjà mentionnées quant au « prisme circulatoire » doivent toutefois rester de mise afin de nuancer une vision fluide de la mobilité, comme semble le défendre George Marcus lorsqu'il détaille sa proposition d'ethnographie multi-située [213].

La structure particulière des organisations internationales renforce également la nécessité de cette prise en compte de la multiplicité des espaces de l'interaction. Pour Olivier Nay et Franck Petiteville, les organisations internationales se composent d'une diversité de scènes, arènes et niveaux qui

> sont enchâssés les uns dans les autres, tout en étant souvent cloisonnés, [et] marqués par des concurrences et des tensions, mais aussi par des solidarités et des alliances, qui mettent aux prises des acteurs aux statuts divers. (…) Tous ces acteurs ont des légitimités, des statuts, des positions et des rôles qui diffèrent sensiblement. Leurs capacités d'action, leurs ressources et leurs intérêts varient [214].

L'ethnographie multi-située est ainsi à entendre dans un sens large qui puisse inclure des espaces éloignés géographiquement mais liés socialement et des espaces proches sur le plan géographique mais distants sur le plan social comme peuvent l'être le Conseil des droits de l'homme (CDH) et ses représentant·es étatiques avec le caucus autochtone qui réunit des militant·es autochtones parfois novices quant au fonctionnement des institutions onusiennes et des pratiques diplomatiques.

L'observation participante de l'IPMS du HCDH tâche d'intégrer cette complexité des mobilités et des appartenances et, bien que le présent travail ne fasse pas le suivi des trajectoires des individus observés, il situe les processus à l'œuvre dans l'organisation au sein de spécificités nationales et locales qu'approfondit ensuite l'analyse des cas d'étude choisis. Deux processus saillants font le lien entre les deux espaces, soit internationaux et nationaux. Le premier tient à la participation de nouveaux acteurs dans des institutions originellement non conçues pour les accueillir. Le deuxième, qui découle en partie du premier, rend compte du rapport de force qui existe entre les États – et parfois les entreprises privées –, et les peuples autochtones. Ces deux processus sont au cœur des deux dynamiques essentielles du monde social que sont la conservation et le changement.

213. George Marcus, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, nº 1, 1995, p. 102.
214. Olivier Nay et Franck Petiteville, « Éléments pour une sociologie du changement dans les organisations internationales », *Critique internationale*, nº 53, 2011, p. 17.

L'observation participante se prête particulièrement à l'analyse de la participation programmée, soit celle permise par les institutions qui l'accueillent. Car elle ne se limite pas qu'à l'ordre de l'interaction mais étudie également le fonctionnement de la vie institutionnelle en faisant état des frontières qui séparent les membres de l'institution du reste des acteurs. L'engagement des membres de l'institution au sein de celle-ci contraste alors avec les acteurs qui y sont nouvellement admis. Comme l'expliquent Daniel Cefaï et al. :

> L'ethnographie est la plus à même de saisir sur le vif tous les « débordements » de la participation programmée et les tactiques des participants ordinaires pour faire passer leurs messages, relevant davantage de témoignages personnels, de ruptures de l'ordre du jour, de traits d'humour, de silences ou de huées, que d'une argumentation bien articulée [215].

Si l'ethnographie inclut ici un ensemble de techniques méthodologiques au-delà de l'observation, cette dernière reste sa composante centrale et rend possible la saisie des « débordements » de la participation mentionnés ci-dessus. Ces débordements renseignent également sur la nature des normes car ils en indiquent les limites. Au sein des organisations internationales, le contraste entre les deux est d'autant plus prégnant que le milieu est fortement normé tant sur le plan social que juridique. Les conventions et le langage diplomatiques, les protocoles ou le respect du droit international établissent des contraintes parfois difficiles à évaluer pour des acteurs peu au fait de celles-ci. Une des raisons de la complexité de cette normativité tient à la nécessité de concilier une multiplicité d'intérêts divergents propre à la diversité des acteurs internationaux. Mais cette complexité reflète également la victoire d'intérêts et de compromis passés qui, le plus souvent, avantagent les mieux placés dans la négociation. L'introduction de nouveaux acteurs dans un milieu préalablement normé conduit donc à l'ébranlement partiel ou complet de celui-ci, ce qui est le cas de la situation des peuples autochtones à l'ONU.

Or, ce changement opère actuellement à deux niveaux que ce travail se propose d'explorer. Tout d'abord, les deux espaces nationaux à l'étude traversent des reconfigurations institutionnelles que la critique venant des peuples autochtones, et plus spécifiquement des Aymaras et des Mapuche, a en partie engendré. Ensuite, les organisations internationales sont également sujettes au changement et dans le cas des peuples autochtones celui-ci passe par une remise en cause de la prépondérance de l'État, notamment de son droit à l'autodétermination. L'analyse du changement peut se nourrir d'une approche anthropologique des organisations internationales. Celle-ci fait de l'observation une méthode centrale qu'elle justifie par la nécessité de

215. Daniel Cefaï et al., « Ethnographies de la participation », *Participations*, vol. 4, nº 3, 2012, p. 16.

ne pas seulement s'appuyer sur les matériaux les plus communs des organisations internationales que sont les transcriptions officielles de sessions, et les déclarations et conventions qui en émanent. Ainsi, « la démarche anthropologique ne s'attache pas seulement à étudier les relations "informelles" ou quotidiennes au sein de l'institution, elle les met en rapport avec la production de textes extrêmement formalisés et souvent opaques » [216].

L'observation de la présence des peuples autochtones à l'ONU, ci-dessus détaillée, doit donc être complétée par l'analyse de la production juridique et des documents qui s'y attachent, d'autant plus que ces derniers comblent l'impossibilité d'une observation historique. Les analyses induites par le temps d'observation passé au sein du HCDH acquièrent ainsi une épaisseur historique par leur confrontation avec les documents principalement issus du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA), créé en 1982, et ensuite des institutions spécialement dédiées aux peuples autochtones. L'ensemble de ces documents est disponible sur la plateforme internet des Nations unies. L'analyse des organisations internationales en train de se faire et la place du changement en leur sein deviennent particulièrement saillantes grâce à l'approche anthropologique. Néanmoins, les modalités de ce changement restent encore à élucider.

Tout d'abord, une aversion au changement caractérise les organisations internationales du fait de leur fonction de stabilisation du système international et, comme toute forme institutionnelle, elles « constituent des univers de règles, de procédures et d'instruments, d'usages, de coutumes, de routines, de représentations, de rôles institutionnels et de configurations d'intérêts, autant de propriétés qui les prédisposent davantage à la permanence qu'au changement » [217]. Olivier Nay et Franck Petiteville ajoutent, de plus, que l'absence d'un pouvoir centralisé en leur sein et la nécessité d'engager des négociations entre États, le plus souvent formellement égaux, multiplient les effets de résistance au changement.

Afin de mieux caractériser le changement dans les organisations internationales, ils proposent une typologie qui s'appuie sur la distinction entre ce que font les organisations internationales, soit leur activité au travers notamment des politiques publiques, et ce qu'elles sont, c'est-à-dire leur forme institutionnelle constituée de leurs règles, pratiques, et discours. Nay et Petiteville caractérisent ainsi trois types de changements que sont ceux liés aux

216. Birgit Müller, « Comment rendre le monde gouvernable sans le gouverner : les organisations internationales analysées par les anthropologues », *Critique internationale*, nº 54, 2012, p. 12.

217. Nay et Petiteville, « Éléments pour une sociologie du changement dans les organisations internationales », *op. cit.*, p. 10.

réformes institutionnelles, aux reconfigurations de pouvoir, et d'ordre cognitif et normatif. Les réformes institutionnelles peuvent prendre un caractère plus ou moins radical et émergent d'une impulsion au changement dont la trajectoire renseigne sur les deux autres types de changement. Le changement lié aux reconfigurations de pouvoir peut être à l'initiative d'un État puissant dans le système international, à la suite d'une crise majeure de ce système, ou du fait de l'intégration de nouveaux acteurs en son sein, comme cela fut le cas avec le processus de décolonisation des années 1960, voire l'inclusion des peuples autochtones au sein de l'ONU. Le changement d'ordre cognitif et normatif redéfinit le rapport de l'organisation à son environnement du fait d'un changement de ses règles. Une redéfinition de son mandat ou un changement de la perception que peuvent en avoir des acteurs externes sont des exemples de cela [218].

Plus généralement, le changement dans les organisations internationales indique des modifications du système international du fait qu'elles sont à l'origine d'une part importante de sa régulation et des interactions entre les acteurs principaux qui le composent, soit les États et les ONG. La notion de système reste difficile à définir car elle renvoie à différentes traditions scientifiques, lesquelles lui ont légué des significations parfois difficiles à articuler. Le constructivisme en relations internationales a amplement critiqué l'approche positiviste qui fait du système un ensemble interconnecté de concepts permettant d'expliquer des phénomènes, comme le propose Kenneth Waltz en sollicitant des grands physiciens tels qu'Isaac Newton et Werner Heisenberg [219]. Cette critique montre que les structures, ou le système international, peuvent subir l'effet du changement au-delà d'une redistribution des capacités matérielles des États et que donc les interactions, comme l'expansion du système international, pour modifier légèrement le titre du livre dirigé par Hedley Bull et Adam Watson [220], sont des facteurs pertinents pour l'étude du changement de ce système.

En ce qui concerne le changement du système international, le droit à l'autodétermination a une place de choix. Tout autant que le concept de souveraineté, ce droit établit un principe

218. *Ibid.*, pp. 11-15.

219. Kenneth Neal Waltz, *Theory of International Politics*, Long Grove, Ill : Waveland Press, 1979, p. 9.

220. Hedley Bull et Adam Watson (dir.), *The Expansion of International Society*, Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 1984. Les auteurs préfèrent utiliser le concept de société internationale plutôt que de système international afin de rendre compte d'un degré majeur d'intégration. Toutefois, la notion de système est ici préférée car elle permet de ne pas se focaliser à ce stade de la démonstration sur un groupe d'État qui auraient établi « par le dialogue et le consentement des règles et institutions communes pour la conduite de leurs relations, et reconnaissent leur intérêt commun à maintenir ces arrangements » (p. 1). Recourir au concept de système international rend ainsi plus aisée l'analyse de la contestation de ces règles et institutions par des acteurs non étatiques.

d'égalité entre ses titulaires. La Charte des Nations unies reprend d'ailleurs des formulations similaires lorsqu'elle mentionne l'égalité souveraine de ses membres, aux articles 2 et 78, et le principe de l'égalité de droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes, aux articles 1 et 55 [221]. Toutefois, la souveraineté prend ici une acceptation plus restrictive puisqu'elle ne s'applique qu'aux États qui restent jusqu'à aujourd'hui les seuls membres de plein droit des Nations unies, alors que le droit à l'autodétermination se réfère directement aux peuples.

Si les peuples font autant les relations internationales que les États, l'approche méthodologique adoptée par Delphine Allès et Bertrand Badie dans leur article sur l'étude des revendications souverainistes est également pertinente ici. Selon eux, « lorsqu'une revendication souverainiste devient systémique, elle exerce une rétroaction qui contribue, avec d'autres facteurs contextuels, à remodeler la configuration du système. Le souverainisme agit donc comme une variable dépendante qui procède de la configuration systémique respective, mais il provoque également une rétroaction qui contribue à la transformation du système » [222]. Le cadre méthodologique présenté plus haut entre ainsi en résonance avec leur approche et justifie l'intérêt plus général que présente la revendication du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones afin d'établir un possible changement du système international.

L'étude de ce changement ouvre la voie à la critique car elle rend possible ce que Luc Boltanski nomme la contradiction herméneutique. À partir de la fonction sémantique des institutions, Boltanski introduit une perspective critique grâce à la remise en cause de la réalité construite par les institutions au travers du langage. Cette remise en cause peut s'appuyer soit sur les contradictions internes entre les discours et pratiques d'institutions, soit à partir de faits extérieurs aux institutions qui contredisent leur forme constituée [223]. Il propose ainsi de se défaire de certaines limites contenues dans la description en termes de forces et de rapports de forces, dont il critique l'usage de déterminations causales proches du positivisme, afin d'établir des effets de domination. Il choisit, au contraire, de mettre l'accent sur

> l'autonomie des êtres humains capables, sous certaines conditions historiques, de prendre conscience de leur aliénation et de se lever contre les forces qui les dominent. Cette (…) démonstration (…) exige des moyens sensiblement différents de ceux qu'utilise la description de l'état des rapports de forces et conduit l'analyse à se tourner plutôt vers les sociologies de l'action qui prennent en compte l'intentionnalité des acteurs, leurs capacités à réaliser (au double sens de concevoir et de rendre effectifs) leurs intérêts et leurs désirs

221. *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*, San Francisco, 1945.
222. Delphine Allès et Bertrand Badie, « Sovereigntism in the International System: From Change to Split », *European Review of International Studies*, vol. 3, nº 2, 2016, p. 8.
223. Luc Boltanski, *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation*, NRF Essais, Paris : Gallimard, 2009, pp. 13-14.

> véritables à forger des interprétations nouvelles de la réalité et à les mettre au service d'une activité critique [224].

Cette approche écarte donc comme point de départ de l'analyse la postulation d'une domination, mais tâche plutôt de « prendre au sérieux » les acteurs étudiés afin d'établir leurs positions critiques, notamment vis-à-vis des institutions au sein desquels ils évoluent. Néanmoins, il ne s'agit pas de « considérer que les acteurs ont raison de dire ce qu'ils disent [mais] de considérer qu'ils ont *des* raisons de le dire – des raisons liées aux contradictions réelles de leurs pratiques » [225]. Pour cela, la prise en compte des fondements pratiques et l'analyse des effets sociaux des discours des acteurs sont essentielles. Tout d'abord, les fondements pratiques de leurs discours permettent « de comprendre comment critiques et justifications sont générées à partir d'un certain type de pratique sociale, c'est-à-dire face à un certain type de contradictions pratiques que les acteurs ont à gérer ». Ensuite, l'analyse des effets discursifs rend compte « du type d'efficacité, ou d'inefficacité relative, qui s'attache aux opérations critiques et justificatrices des acteurs au sein des mondes sociaux qu'ils habitent ou dans lesquels ils œuvrent » [226]. Dans le cas des peuples autochtones, la diversité de leurs revendications tout autant que le socle commun qu'ils partagent autour de droits fondamentaux, comme celui d'autodétermination, est justement propice à mettre en œuvre l'approche que proposent Boltanski et la sociologie pragmatique. La relation ambivalente du droit à l'autodétermination pour les peuples autochtones vis-à-vis de l'acteur qui fait *a priori* figure de dominant, et qu'est l'État, renforce l'intérêt de cette approche en rendant possible l'analyse des différentes formes d'acception et de disputes autour d'un sens et d'une pratique communs de ce droit.

La focalisation sur les discours ne délaisse pas pour autant la prise en compte des éléments matériels, ni la relation entre les discours et les pratiques comme cela est explicité ci-dessus. Dans ce cadre, la possible absence d'appuis matériels et organisationnels indique non pas une incapacité critique mais plutôt les difficultés pour rendre celle-ci visible ou effective. Cette perspective conduit ainsi à se défaire d'une approche surplombante sur les acteurs étudiés qui viserait à déterminer leurs intérêts véritables et à établir leur degré d'aliénation pour plutôt analyser leur rapport à l'action et comment leur capacité critique se déploie dans le milieu

224. *Ibid.*, p. 35.
225. Yannick Barthe et al., « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 103, nº 3, 2013, p. 187. Italiques originales.
226. *Ibid.*, p. 186.

social au sein duquel ils évoluent [227]. Les nouvelles approches d'analyse de l'idéologie adoptent la même précaution méthodologique afin de dépasser un marxisme orthodoxe qui faisait de l'aliénation le concept synonyme de l'idéologie. Michael Freeden propose de comprendre les idéologiques politiques comme

> un ensemble d'idées, de croyances, d'opinions et de valeurs qui (1) présentent un schéma récurrent, (2) sont détenues par des groupes importants [*significant*], (3) se font concurrence pour fournir et contrôler des plans de politique publique, (4) le font dans le but de justifier, de contester ou de modifier les arrangements et processus sociaux et politiques d'une communauté politique [228].

Dans son étude définitionnelle du concept d'idéologie, John Gerring recense, parmi d'autres, deux critères qui établissent les limites d'une idéologie. Ces critères sont la cohérence interne et le contraste externe [229]. L'analyse d'une idéologie particulière nécessite donc d'établir le degré de chacun de ces critères. Leur prise en compte opérationnalise, de plus, plusieurs éléments de la définition donnée par Freeden. Mais, à nouveau, la définition de Freeden ne se réduit pas au contenu discursif de l'idéologie, sans non plus supposer une surdétermination des conditions matérielles sur la production idéelle. Les conditions matérielles ne sont, dans ce cadre, plus propres à une structure pré-existante et déterminante de l'action sociale que l'analyse scientifique mettrait à jour à l'insu des acteurs, mais servent, au contraire, à l'évaluation de la formation et transformation des structures sociales. Comme le théorise Giddens avec le concept de dualité structurelle, les structures sont à la fois des conditions et des résultats de l'action sociale. Ainsi, elles ne peuvent seulement être composées d'éléments matériels déjà-là, mais articulent différentes relations sociales entre elles ainsi que le rapport que ces relations entretiennent avec les éléments matériels que ce soit sous la forme de ressources ou contraintes.

L'exercice du pouvoir en est de fait redéfini. De même que Boltanski qui propose de ne pas postuler de l'existence des rapports de force, partir d'une situation de symétrie entre acteurs afin de mieux observer les asymétries émergentes de leurs relations semblent plus propice à l'analyse des mécanismes de pouvoir. Ainsi, la possibilité de la réversibilité de ces asymétries acquiert une plausibilité plus grande que dans le cas où les relations de pouvoir auraient été postulées [230]. Pour Michel Callon et Bruno Latour, qui ont recours au vocabulaire des forces fondamentales de la physique, un acteur peut faire durer ces asymétries grâce à

227. Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 134 ; Barthe et al., « Sociologie pragmatique », *op. cit.*, p. 187.
228. Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford : Oxford University Press, 2003, p. 32.
229. John Gerring, « Ideology: A Definitional Analysis », *Political Research Quarterly*, vol. 50, nº 4, 1997, p. 974.
230. Barthe et al., « Sociologie pragmatique », *op. cit.*, p. 194.

« *la capture d'éléments plus durables qui se substituent aux dénivellations provisoires qu'il est parvenu à imposer.* Les interactions faibles et réversibles sont remplacées par des interactions fortes » [231]. Boltanski l'exprime en des termes similaires : « un effet de domination pourra donc être caractérisé par sa capacité à restreindre, dans des proportions plus ou moins importantes, le champ de la critique ou, ce qui revient pratiquement au même, à lui ôter toute prise sur la réalité » [232].

Le droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie politique prend ici d'autant plus de sens puisqu'il ouvre ce champ de la critique que mentionne Boltanski. Les modalités de cette ouverture restent à définir, mais il est clair que l'autonomie individuelle et collective s'oppose dans ce cadre à la domination puisqu'elle implique la reconquête d'un droit à exercer « un contrôle sémantique sur la détermination de ce qui est », soit la fonction même de l'institution selon le sociologue [233]. Il précise ainsi :

> La possibilité de lutter contre la domination, en faisant passer les dominés d'un état fragmentaire à un état collectif, constitue l'un des objectifs premiers du travail d'émancipation que se propose la critique. Et cela même si – comme on le voit bien dans le cas des Lumières – ce travail passe par une première étape consistant à détacher les acteurs de leurs anciennes appartenances collectives, en les déterminant comme individus autonomes. Mais ce premier mouvement vers l'autonomie n'est compatible avec une théorie de la domination que si, sans s'arrêter au moment de l'individualisation, il pose la question de savoir comment l'autonomie peut être préservée et même renforcée, en composant avec la formation de collectifs d'un genre nouveau [234].

Toujours selon Boltanski, l'émancipation se manifeste dans le changement de la relation entre les collectifs et les institutions, ces premiers visant à dévoiler l'absence de fondements de ces dernières ou que l'exercice de leur pouvoir repose sur ce « lieu vide » défini par Claude Lefort [235]. Plutôt que de mettre ainsi à bas les institutions, leur critique les renforcerait d'une certaine manière puisqu'elle réduirait le caractère arbitraire de leur constitution. Cette entreprise fait écho au travail théorique de Frédéric Lordon qui rend compte de la condition anarchique, au sens de l'absence de fondements, du défaut d'*arkhé*, des valeurs. L'absence de principe axiologique absolu induit que la formation des valeurs passe par la création d'affects communs à la fois captés et produits par des institutions. Mais, la condition anarchique qui

231. Michel Callon et Bruno Latour, « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il ? », *in* Madeleine Akrich, Bruno Latour et Michel Callon (dir.), *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris : Presses des Mines, 2006, pp. 20-21. Italiques originales.
232. Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, pp. 176-177.
233. *Ibid.*, p. 73.
234. *Ibid.*, p. 74.
235. Claude Lefort, *Essais sur le politique : XIXe - XXe siècles*, Points Série essais 459, Paris : Seuil, 2001, p. 350.

met à nu les institutions grâce à leur critique ne mène pas pour autant à un relativisme absolu dans lequel la valeur personnelle ou l'opinion deviendrait la mesure de toute chose. Il y a bien une possibilité d'établir une forme politique qui, dans le cadre de la pensée de Baruch Spinoza, développée par Lordon, rend possible une persévérance dans son être, le *conatus*, pour l'ensemble du corps politique : la démocratie et son instrument qu'est l'égalité politique [236]. Ce régime politique l'emporterait axiologiquement sur les autres non pas parce qu'il actualiserait une meilleure version de la justice ou du bien, mais grâce à sa persévérance dans son être rendu possible pour tous. Boltanski, qui n'adopte pas le vocabulaire spinoziste de Lordon, écrit étonnement en des termes semblables pour dessiner une conclusion qui remet en cause l'État lui-même :

> On peut espérer que la première victime de ce réaménagement de la relation entre les collectifs pratiques et les institutions, entre les puissances critiques et les forces de confirmation, ne serait autre que l'État-nation, supposé « souverain » au moins dans la forme qui est actuellement la sienne, et que ceux qui assument la charge de le faire persiste dans son être ont d'ailleurs de plus en plus de mal à maintenir [237].

Pourquoi ce détour ? Car la revendication d'autodétermination en tant que principe d'autonomie politique, soit sans aboutir à la forme étatique westphalienne, interroge justement de manière critique l'institution qu'est l'État et face à laquelle les peuples autochtones brandissent leur droit à l'autodétermination.

Plan de la thèse

Pour déterminer l'effet du changement du sujet du droit à l'autodétermination, des États aux peuples autochtones, et sa critique vis-à-vis de la puissance étatique, trois parties divisent la thèse. Un préambule les précède d'abord afin de situer historiquement les Aymaras et les Mapuche et de rendre compte des interactions passées de ceux-ci avec respectivement l'État bolivien et chilien. Suivant une structure chronologique, la première partie se concentre ensuite sur la période de 1970 à 1982. Cette périodisation caractérise le titre de la partie, à savoir la transition de l'autodétermination, des États aux peuples autochtones. Le premier chapitre montre que cette décennie est marquée par deux dynamiques dans les pays choisis. Tout d'abord, les gouvernements socialistes au pouvoir au début des années 1970 s'insèrent

236. Frédéric Lordon, *La condition anarchique. Affects et institutions de la valeur*, L'ordre philosophique, Paris : Seuil, 2018.

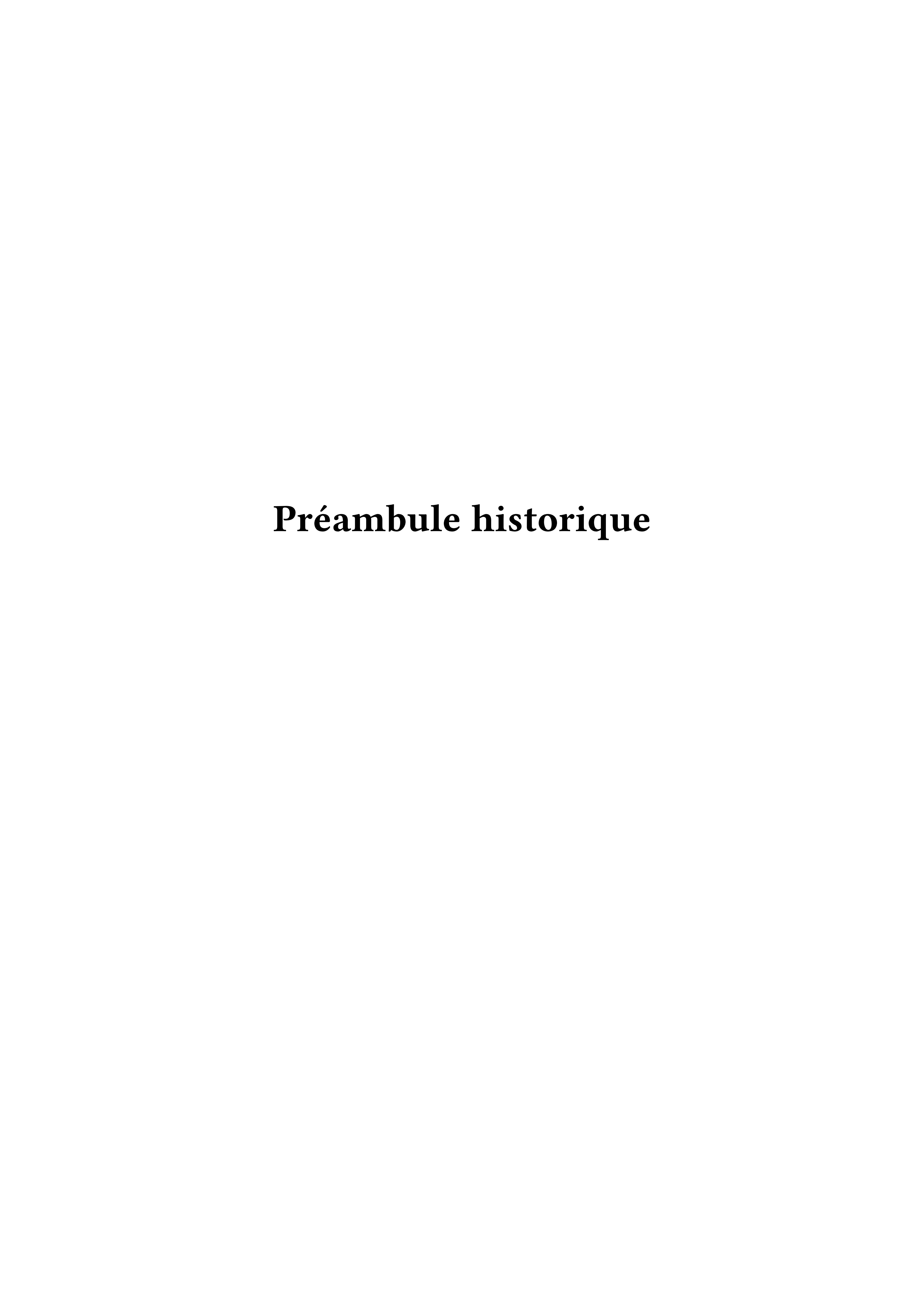
237. Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 233.

dans un contexte international qui favorise la revendication de l'autodétermination sur le plan interne comme externe. L'autodétermination sert alors la souveraineté populaire et l'autonomie économique. Elle se trouve, cependant, contredite par les coups d'État qui instaurent des régimes conservateurs. Ces derniers font primer la sécurité nationale sur l'autodétermination, ce qui transforme la compréhension de la souveraineté, laquelle s'exerce à présent contre un ennemi intérieur. Le deuxième chapitre revient sur les politiques mises en œuvre par les gouvernements vis-à-vis des peuples autochtones et l'idéologie indigéniste qui les anime. Du point de vue des gouvernements socialistes, les peuples autochtones renvoient à la fois au mythe de la résistance anticoloniale qui, sur le plan international, permet de justifier une position anti-impérialiste, et à une particularité culturelle qui implique des politiques spécifiques de développement, notamment quant à leur situation agraire. Les dictatures, au contraire, usent du mythe de la grandeur du passé autochtone qui entre parfois en contradiction avec la supériorité raciale tirée de l'ascendance européenne, et font des peuples autochtones des acteurs économiques dont l'insertion dans l'économie nationale est essentielle. Le chapitre 3 développe le contrepoint de ces politiques en se concentrant sur le point de vue des Aymaras et des Mapuche. Leurs actions de récupération de terres originaires dans le cadre des réformes agraires occupent alors une place centrale pour les prémisses d'une autonomie autochtone. Dans ce contexte, les organisations aymaras et mapuche approfondissent leurs réflexions autour de ce concept.

La deuxième partie étudie un autre moment historique qui commence en 1982 et finit en 2000. Ses caractéristiques principales tiennent à une transformation de l'État par de nouvelles politiques économiques et une internationalisation des mouvements autochtones. Le chapitre 4 traite de la première. Il établit que les États bolivien et chilien modifient leur structure institutionnelle au profit du principe de subsidiarité qui fait des peuples autochtones des groupes intermédiaires autonomes. Les théories du multiculturalisme qui se développent à cette même période s'hybrident alors avec les politiques néolibérales et font de la culture et de l'autonomie des biens essentiels du développement économique. Néanmoins, et comme le montre le chapitre 5, la culture sert également aux Aymaras et Mapuche à construire une particularité politique, notamment au cours des transitions démocratiques ou dans leur opposition à l'État. L'autonomie devient leur demande centrale et leur permet de se distinguer des autres organisations politiques. Le chapitre 6 propose un changement d'échelle. Il définit d'abord un contexte régional au sein duquel les organisations autochtones échangent

leurs idées et les ONG contribuent aux transformations de la structure étatique. Au niveau international, les peuples autochtones participent aux premières discussions concernant la définition de leurs droits et soulignent progressivement l'importance que revêt pour eux celui d'autodétermination. Les États s'opposent alors à la reconnaissance de ce dernier qu'ils considèrent comme donnant lieu à la sécession.

La troisième partie aboutit à un dernier moment historique caractérisé par une accélération de la mondialisation. Elle débute en 2000 et termine en 2019 au moment où une rupture des cycles politiques de cette période en Bolivie et au Chili se produit, respectivement avec la destitution d'Evo Morales et la coupure symbolique que produit le mouvement social d'octobre 2019 vis-à-vis de l'héritage institutionnel de la dictature. Le chapitre 7 part d'une divergence de trajectoire entre les États bolivien et chilien. Alors que le premier devient plurinational et institutionnalise les revendications autochtones, le deuxième se focalise sur la mise en œuvre de ces dernières par divers programmes de politiques publiques. Malgré cette distinction, les deux font face à des critiques de la part des organisations autochtones sur la mise en œuvre du droit à l'autodétermination. La Bolivie reste plus progressive que le Chili sur ce point, mais dans les deux cas la forme unitaire de l'État limite considérablement les aspirations des Aymaras et des Mapuche. La contestation de ces derniers fait, de plus, face à la répression des deux États qui visent à maintenir leur unité souveraine. Cette opposition se retrouve au niveau international où les peuples autochtones acquièrent par leurs pratiques un statut d'acteur diplomatique, comme le montre le chapitre 8. Leur capacité de négociation produit ainsi une transformation du droit à l'autodétermination. Il devient à la fois un droit à l'autonomie en n'étant plus réduit à la période de la décolonisation et acquiert une centralité dans la structure des droits reconnus aux peuples autochtones. Le dernier et neuvième chapitre propose une compréhension générale des implications internationales de l'autodétermination comme principe d'autonomie politique. L'autodétermination trouve une application particulièrement pertinente dans le contexte de mondialisation afin d'établir un contrôle sur les processus économiques à l'œuvre. La relation que l'autodétermination tisse alors avec la démocratie demande à être approfondie étant donné les procédures de participation et d'autogouvernement qu'elle institue. Enfin, la reformulation de l'État qu'elle produit et, plus largement, les formes d'appartenance à une communauté mondiale que l'autonomie redéfinit concluent l'ensemble de la réflexion.



Préambule historique

Introduction

La période choisie pour la thèse, de 1970 à 2019, se justifie par l'intensité des changements et des développements relatifs au droit à l'autodétermination des peuples autochtones, et plus particulièrement des Aymaras de Bolivie et des Mapuche du Chili. Néanmoins, faire fi d'une brève présentation historique des événements précédents conduirait à écarter l'assise empirique que mobilisent ces peuples autochtones afin de justifier leur présence d'avant la colonisation. Tout autant sur le plan juridique qu'historique, économique, politique ou social, les formes de résistance et d'assimilation des Aymaras et des Mapuche, d'abord face aux envahisseurs Incas puis Espagnols, et ensuite face aux États-nations construits au cours du XIXe siècle, servent de ressources argumentatives et de fondements pour une « invention de la tradition » fortement mobilisatrice. Comme l'écrivent Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger, « toutes les traditions inventées, dans la mesure du possible, utilisent l'histoire comme légitimateur (*legitimator*) de l'action et ciment de la cohésion du groupe. Elle devient souvent le symbole même de la lutte » [238].

Ce préambule ne vise donc pas à écrire l'histoire des Aymaras et des Mapuche, d'autant plus que la période historique présentée et l'espace consacré à cela, ne seraient à la hauteur d'une étude historique rigoureuse [239]. Il propose plutôt de se concentrer sur les événements qui aujourd'hui structurent le registre argumentatif et militant des Aymaras et des Mapuche en Bolivie et au Chili. Certains de ces événements acquièrent parfois une envergure continentale, voire internationale, comme l'est par exemple la réputation des Mapuche d'être un peuple guerrier acquise grâce à leur résistance face aux Incas, puis aux Espagnols et enfin aux Chiliens. Néanmoins, les faits historiques viennent nuancer cette assertion générale qui écartent les processus de négociations et de compromis, lesquels caractérisent la sortie de conflit. Il en est d'ailleurs de même pour les Aymaras qui au travers de figures à la fois historiques et mythiques ont acquis une certaine renommée pour leur résistance face à de multiples envahisseurs. La comparaison entre les deux peuples n'est toutefois pas menée dans ce préambule afin de laisser primer la logique historique des faits et d'introduire séparément les événements dont les différences et similarités prendront ensuite sens dans le corps de la thèse.

Enfin, ce préambule accorde une part importante aux processus d'ethnogenèse, lesquels nuancent l'unicité et l'homogénéité que l'emploi jusqu'à présent des termes d'Aymara et

238. Hobsbawm et Ranger, *The Invention of Tradition*, *op. cit.*, p. 12.
239. Le tableau A.2 présente toutefois une chronologie détaillée.

de Mapuche induisent[240]. Guillaume Boccara fait la distinction entre les usages politiques de l'ethnicité et l'ethnogenèse. Cette dernière est, selon lui, « un phénomène qui renvoie à des transformations d'ordre objectif et subjectif en grande partie inconscientes ainsi qu'à la capacité d'adaptation de sociétés longtemps considérées comme "sans histoire" ». L'ethnogenèse caractérise donc des processus de long terme qui induisent des transformations en profondeur comme « une nouvelle relation au territoire, une restructuration de la société, une transformation en profondeur de l'économie, du politique et du système de représentations des sociétés dans l'histoire » [241]. Les usages politiques de l'ethnicité peuvent, certes, participer d'une ethnogenèse, ce que propose Boccara dans le contexte contemporain pour les Mapuche, phénomène qui s'observe également parmi les Aymaras. Ils renvoient, cependant, à des actions de court terme associées à des mouvements sociaux et à la construction de leur identité à des fins politiques. Si le processus d'ethnogenèse n'est pas l'objet principal de ce travail, il informe tout de même sur le contenu du droit à l'autodétermination et ne peut donc être totalement écarté.

L'ethnogenèse comme les usages politiques de l'ethnicité montrent également que l'identité d'un groupe dépend grandement des limites que ce groupe construit au cours des interactions vis-à-vis d'un groupe distinct. Les frontières du groupe ethnique définies par Fredrik Barth deviennent ainsi plus pertinentes que le contenu culturel de ce groupe. Contre une vision isolationniste de la persistance culturelle d'un groupe, Barth écrit que « les distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact et d'information, mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent *malgré* l'évolution de la participation et de l'appartenance au cours des histoires individuelles » [242]. Par l'évolution de leurs frontières, les identités sociales découlent donc autant d'une imposition externe que d'une forme de choix interne au groupe en question[243]. Ce choix ne prend pas une forme rationnelle mais s'établit par différentes opérations de réflexivité et de négociation de l'appartenance.

240. Dans le cas des Mapuche, l'étude la plus aboutie sur leur ethnogenèse, et qui est détaillée plus bas, est celle de Guillaume Boccara, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, avec la coll. de Nathan Wachtel, Recherches Amériques latines, Paris : L'Harmattan, 1998.

241. Guillaume Boccara, « Cet obscur objet du désir... multiculturel (III) : ethnogenèse, ethnicisation et ethnification », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2010, pp. 2-3.

242. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston : Little, Brown and Company, 1969, pp. 9-10. Italiques originales.

243. Magali Bessone, Alexis Cukier, Christian Lazzeri et Marie-Claire Willems, « Identités et catégorisations sociales », *Terrains/Théories*, nº 3, 2015, pp. 2-3.

Cette approche interactionniste tâche de surmonter les débats autour du caractère essentialiste ou, au contraire, trop fluide du concept d'identité et d'ethnicité. Rogers Brubaker et Frederick Cooper y préfèrent justement les termes d'identification et de catégorisation qui soulignent l'existence d'un processus et la place des acteurs au sein de celui-ci. Deux modes d'identification sont alors possibles : le relationnel, qui implique de s'identifier vis-à-vis de certains individus ou groupes, et le catégoriel, qui définit l'appartenance en fonction d'attributs comme la race, l'ethnie, le genre, la nationalité, etc. [244] Parfois, cette distinction s'estompe comme lorsque la catégorie de peuple autochtone, ayant un fondement relationnel du fait de la primauté d'origine en comparaison à d'autres groupes qu'elle implique et de l'attachement à un territoire particulier, se transforme en mode catégoriel d'identification afin d'affirmer une différence culturelle. Ce préambule propose ainsi un premier aperçu de ces processus. Le découpage chronologique proposé reste, cependant, inégal car il tâche de correspondre aux différentes formes de régimes politiques et d'adaptation des Aymaras et Mapuche face aux envahisseurs qui se succèdent.

Face aux Incas (xve siècle)

La question de l'origine des peuples étudiés est sujette à débats. Différentes méthodes concourent pour l'établir. L'étude linguistique et les preuves historiques d'auto-identification en sont les deux principales. Elles permettent de dessiner les frontières avec d'autres groupes mais également les évolutions historiques, ainsi que les effets sur l'appartenance provoqués par l'invasion de groupes externes. La dialectique relative à l'identification d'un peuple opère alors en suivant les stratégies politiques mises en œuvre vis-à-vis de l'envahisseur, que ce soit par la soumission, la négociation ou la résistance, chacune des trois étant présentes conjointement mais à différents degrés.

En ce qui concerne les Aymaras, la chute de la civilisation Tiwanaku au cours de la première moitié du xie siècle rend possible le développement de différents royaumes parlant la même langue autour du lac Titicaca et dans la partie Sud de l'*altiplano* [245]. Sept « nations » composent ces royaumes de langue aymara. Chacune est divisée en deux royaumes. L'historien Herbert Klein prend l'exemple de deux nations les plus importantes que sont les Lupaca et les Colla qui

244. Rogers Brubaker et Frederick Cooper, « Beyond "Identity" », *Theory and Society*, vol. 29, nº 1, 2000, pp. 14-15.
245. Voir figure A.1 en annexe pour une carte de ces royaumes.

avaient un gouvernement *Urcusuyu* et *Umasuyu* avec un « roi » et un territoire respectif [246]. Il explique ainsi que

> les éléments linguistiques et géographiques suggèrent que la division Urcusuyu de toute nation était principalement concentrée dans les centres fortifiés au sommet des montagnes à l'ouest et au sud-ouest du lac Titicaca, avec leurs colonies regroupées le long de la côte Pacifique, tandis que les Umasuyu de toute nation se trouvaient dans les hautes terres orientales et avaient la plupart de leurs colonies dans les vallées associées orientales et les régions montagneuses [247].

Le cœur des nations de langue aymara se trouvent donc autour du lac Titicaca. En plus de leur division en deux gouvernements, ces royaumes se structurent par corporations et classes de manière complexe. Les *ayllus*, ou groupe de parenté patrilinéaire possédant un territoire déterminé, se divisent entre une classe supérieure (*hanansaya*) et inférieure (*urinsaya*). L'appartenance communautaire est, de fait, essentielle car elle régit la possession de la terre selon des rapports d'entraide. Néanmoins, indépendamment des ayllus, des chefs régionaux, ou *caciques*, disposent de terres ainsi que du travail gratuit des membres des ayllus qu'ils gouvernent. Ils sont assistés par des *jilakatas*, ayant eux-mêmes des responsabilités au niveau local. Les termes d'ayllu – bien que ce dernier renvoie aujourd'hui à la communauté autochtone dans son ensemble sans nécessaire lien de parenté –, et de jilakata perdurent aujourd'hui parmi les Aymaras de Bolivie et sont généralement utilisés comme marque de distinction vis-à-vis de l'organisation territoriale et politique de l'État-nation. Des formes de colonies, appelées *mitimaq*, existent dans les vallées tempérées à plus basse altitude que l'*altiplano*, soit entre mille et trois mille mètres au lieu de trois mille à plus de quatre mille mètres. Des échanges se produisent entre les produits de l'*altiplano*, la viande, les pommes de terre, le quinoa et la laine, et ceux des vallées et de la côte, comme le poisson, le sel, le maïs, la coca et les fruits.

À partir de la fin du XVe siècle, les royaumes aymaras font face à l'émergence de l'empire inca, parlant quechua, au nord du lac Titicaca dans la région de Cuzco. Ils perdent leur indépendance dans les années 1460 malgré leur capacité militaire et ceci majoritairement du fait de leurs divisions internes. Leur région est nommée *Qullasuyu* par les Incas et forme avec les trois autres régions de l'empire le *Tawantisuyu* sous la direction de l'inca Pachacútec [248].

246. Pour une analyse détaillée de cette division, voir Thérèse Bouysse-Cassagne, « L'espace aymara : urco et uma », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 33, nº 5-6, 1978, pp. 1057-1080.
247. Herbert S. Klein, *A Concise History of Bolivia*, 2e éd., Cambridge Concise Histories, New York : Cambridge University Press, 2011, p. 14.
248. Voir figure A.2 en annexe pour une carte des régions de l'empire inca.

Le Qullasuyu compte alors un tiers de la population de l'empire estimée à trois millions d'individus. Des résistances ont cependant lieu, comme en 1470. Les Aymaras, notamment les Luqapas et les Collas, conservent grâce à celles-ci une certaine autonomie vis-à-vis de l'empire, bien qu'ils restent soumis à l'obligation de paiement de tributs, l'envoi d'objets sacrés à Cuzco et la formation de leurs jeunes nobles par les dirigeants de la capitale impériale. L'organisation générale de l'empire est ainsi décrite par Herbert Klein :

> Comme le racontent les Espagnols, l'État inca était une organisation à la fois autoritaire et bienveillante fondée sur des principes rationnels d'égalité et de justice. Interdisant la propriété privée, l'État distribuait les biens et les services en taxant jusqu'à deux tiers des produits de la paysannerie andine. Les paysans étaient organisés hiérarchiquement en groupes décennaux de dizaines, de centaines et ainsi de suite ; l'empire lui-même était administré en quatre régions fondamentalement homogènes par une bureaucratie d'État dépendant totalement de l'Inca et associée par des groupements claniques aux dirigeants de l'État. Une religion d'État qui mettait l'accent sur les vertus civiques et syncrétique avec les religions précédentes était l'instrument qui garantissait le consensus des masses populaires [249].

Néanmoins, du fait de la diversité des peuples conquis, une grande hétérogénéité reste de mise dans l'empire inca et donne parfois lieu à certains amendements aux règles d'organisation de l'empire. Parmi celles-ci, se trouve le maintien des colonies des Aymaras et ainsi d'une partie de leur structure sociale, ou encore la possibilité pour les nobles incas de posséder des terres privées avec à leur service des *yanaconas*, soit des individus sans terres au service de l'État. Les deux principes complémentaires qui régissent les structures économiques de l'empire restent, toutefois, la réciprocité et la redistribution [250]. La puissance militaire de l'empire inca conduit Herbet Klein à qualifier la période de son règne de *pax incaica* du fait de l'association volontaire de nombreuses sociétés à son organisation. Néanmoins, la frontière Sud de l'empire fait face à une résistance de la part d'un peuple nommé les Mapuche [251].

L'origine des premiers peuplements dans le Sud des Amériques fait l'objet de nombreux débats depuis la découverte du site de Monte Verde I et Monte Verde II dans les années 1970 au Sud du Chili. Ceux-ci remettent en cause le consensus autour des vestiges de Clovis comme première culture américaine, situés au Sud des États-Unis et datant d'environ 12 000 ans BP [252]. Monte Verde fait, au contraire, état de vestiges datant d'environ 33 000 BP pour les plus anciens et de 13 000 pour les plus récents. Les travaux de Tom Dillehay sur ce site remettent ainsi

249. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 18.
250. Nathan Wachtel, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Folio Histoire 47, Paris : Gallimard, 1992, p. 104.
251. Ces paragraphes s'appuient principalement sur Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, chap. 1.
252. BP renvoie à *before present* et à une méthode de datation qui fixe le présent à 1950.

en cause les hypothèses sur une provenance uniquement sibérienne dans le peuplement des Amériques [253]. Sur la base de ce gisement mais surtout sur celui d'El Vergel, près d'Angol au Sud du Chili, qui démontre l'existence de la culture Pitrén entre 1 100 et 1 300 après J.-C., plusieurs analyses établissent les premières origines du peuple mapuche [254].

Situés dans la partie Sud de l'actuel Chili et Argentine [255], les Mapuche forment un peuple séparé en identités territoriales. Néanmoins, comme chez les Aymaras et tel que le rapportent les chroniqueurs espagnols, il existe une unité linguistique, au travers du mapudungun, culturelle et religieuse à l'ère précoloniale. L'organisation sociale des Mapuche s'appuie sur le groupe de parenté, appelé *lof*, avec un rôle important des personnes âgées chargées de la transmission de la connaissance, notamment le *tüwun* y le *küpan*, soit respectivement l'origine géographique et familiale de la personne. Une organisation en différentes strates structure leur territoire avec pour premier niveau le lof, puis le *rewe* (vrai lieu, *re-* signifiant « vrai » et *we-* « lieu »), *ayllarewe* (neuf rewe), et le *fütalmapu* (grande terre) qui renvoie à des régions spécifiques le plus souvent associées à une identité territoriale, comme pour les *lafkenche*, soit les personnes de la mer en mapudungun, *lafken-* étant « mer » et *che-* « gens ».

Une décentralisation du pouvoir est à l'œuvre du fait de l'autonomie accordée à chaque lof tant de manière interne que dans le choix de ses relations externes avec d'autres lof. L'origine de cette autonomie trouverait, selon José Millalén, sa source dans la relation de réciprocité que les Mapuche entretiennent avec leur territoire, institutionnalisée dans leurs us et coutumes réunis sous le nom d'*Ad mapu*. Une forme de correspondance existe entre les cérémonies réalisées au sein de chaque lof et la constitution d'espaces régionaux nommés en fonction des espaces naturels environnants, comme pour les lafkenche ci-dessus ou les *williche*, les gens du Sud. L'ensemble de ces espaces constitue le *Meli Wixan Mapu*, soit leur réunion pour la formation d'un tout à la fois territorial et spirituel [256]. Les principales figures qui composent le lof sont l'autorité à sa tête, le *longko*, qui signifie justement « tête » en mapudungun, l'autorité spirituelle et médicinale, la *machi*, et la figure guerrière, le *weichafe*. D'autres formes

253. Pour une analyse récente de ces débats, voir Carmen Bernand, *Histoire des peuples d'Amérique. Itinéraires historiques et symboliques des peuples originels des Amériques*, Histoire, Paris : Fayard, 2019, chap. 1.

254. C'est le cas de José Millalén, « La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y ethnohistoria », *in* José Millalén, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo et Rodrigo Levil (dir.), *¡...Escucha, winka... ! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006, pp. 47-48, mais également de *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Santiago : Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 28 oct. 2003, p. 70.

255. Voir figure A.3 en annexe pour une carte approximative de leur présence au cours des périodes précoloniale et coloniale.

256. Ces paragraphes s'appuient sur Millalén, « La sociedad mapuche prehispánica », *op. cit.*

de représentations existent, mais celles-ci sont les trois qui aujourd'hui font l'objet d'un usage politique fréquent de la part du peuple mapuche. Comme pour les Aymaras, toutefois, leur sens contemporain diffère. Par exemple, le lof ne renvoie plus seulement à l'existence d'un lien familial mais fait référence à la communauté autochtone étendue.

Néanmoins, l'apparition de l'ethnonyme « Mapuche » ne se fait que progressivement. La première occurrence que trouve Guillaume Boccara date de la seconde moitié du XIXe siècle, ce qui le conduit à parler à parler d'ethnogenèse. Deux autres termes étaient utilisés précédemment. Le premier est celui d'Araucans (*Araucanos*), c'est-à-dire les habitants de la province d'Arauco. Mais cette appellation est réductrice du fait qu'elle ne comprend pas l'ensemble des habitants de la partie Sud du Chili, et elle est, de plus, rejetée par les Mapuche eux-mêmes car ayant été imposée par les Espagnols à leur peuple. Les habitants du Sud du Chili d'avant la colonisation s'identifient plutôt comme *Reche*, soit « personne authentique ou vraie » [257]. Comment s'est alors opéré la transition de Reche à Mapuche ?

Tout d'abord, comme souligné ci-dessus, l'organisation politique des Reche est acéphale, c'est-à-dire sans chef central et caractérisée par la dispersion. Cette absence de centralisation du pouvoir est une des raisons de l'échec des Espagnols dans la conquête du territoire au Sud de Santiago et reste aujourd'hui un argument important pour expliquer l'endurance de la résistance mapuche. L'alliance entre les différents lof de la société reche se fait lors de l'apparition de conflits guerriers qui peuvent donner lieu à la constitution d'ayllarewe ou de fütalmapu. Boccara qualifie alors la guerre chez les Reche de fait social total, en reprenant l'expression de Marcel Mauss sur le don [258], pour trois raisons : elle structure l'espace politique et social interne, informe sur les relations qu'entretiennent les organisations sociales dans une dynamique de don et contre-don de trophées et de captifs, et exprime le rapport à l'autre. Ce dernier point est crucial pour le processus d'ethnogenèse qui trouve une expression exacerbée au cours du processus de colonisation par les Espagnols.

La figure du *toqui*, comme chef guerrier ou général des escadrons autochtones, illustre cette importance du fait guerrier par la centralité de cette figure chez les Mapuche. La figure du toqui rend également compte du caractère éphémère du pouvoir guerrier car il ne peut disposer

257. Voir figure A.4 en annexe pour une carte de la localisation des Reche.

258. Marcel Mauss, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, avec la coll. de Florence Weber, 2e éd., Série Mauss 6, Paris : Presses universitaires de France, 2012. Voir notamment la conclusion.

de son titre qu'au cours de conflits. Les alliances guerrières ont un caractère éphémère [259]. *Mutatis mutandis*, le pouvoir guerrier de courte durée chez les Mapuche fait écho à l'espace de la chefferie comme lieu d'absence de pouvoir et l'exceptionnalité du pouvoir temporaire au cours de conflits, ainsi que l'analyse Pierre Clastres [260]. Comme le détaille Boccara en ce qui concerne les Mapuche,

> en cas de conflit guerrier, divers *lebo* [ou lof] ou *rehue* pouvaient faire alliance et se regrouper temporairement pour former une unité englobante appelée *ayllarehue*, neuf *(aylla) rehue*. Cette unité politico-guerrière n'avait pas un caractère permanent et l'on observe que même lors des périodes d'union guerrière, chaque *rehue* conservait son autonomie et sa capacité de décision. L'alliance entre *rehue* reposait par conséquent plus sur un pacte que sur un contrat dans la mesure où elle n'impliquait en aucun cas l'aliénation d'une part de la liberté politique [261].

Néanmoins, avant de faire face aux Espagnols, les Mapuche affrontent un premier envahisseur qu'est l'empire inca [262]. Contrairement aux Aymaras, leur résistance est un succès. Peu d'informations précises existent sur cet affrontement. Le poème épique d'Alonso de Ercilla de 1569, *La Araucana*, qui relate la conquête espagnole du Chili, mentionne brièvement la défaite des Incas face à ceux que ces derniers nomment les *promaucaes*, soit les « ennemis sauvages » en quechua [263]. Inca Garcilaso de la Vega, écrivain d'ascendance espagnole et inca, livre plus de détails dans *Los comentarios reales de los Incas* (*Commentaires royaux des Incas*) publié à Lisbonne en 1609. Il rapporte quatre jours de bataille avec de nombreux morts et blessés dans un combat qui oppose deux armés de vingt mille soldats chacune. Les Mapuche forment alors des alliances avec les peuples alentours afin de résister aux Incas. Le fleuve Maule marque la frontière entre les deux groupes qui y décident de mettre fin à l'affrontement, les troupes incas ayant reçu l'ordre de Túpac Inca Yupanqui, le chef de l'empire, de se concentrer sur les terres déjà acquises [264]. La bataille du Maule, vers 1485, conclut l'expansion de l'empire inca vers le sud. Si des débats existent quant à la localisation exacte de cette frontière et aux raisons du retrait des Incas, des causes internes à l'empire pouvant avoir eu un rôle [265], la

259. Les paragraphes précédents s'appuient sur Guillaume Boccara, « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *L'Homme*, vol. 39, nº 150, 1999, pp. 85-117.

260. Pierre Clastres, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Collection Critique, Paris : Minuit, 1974, pp. 175-178.

261. Boccara, « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *op. cit.*, p. 94.

262. Voir figure A.5 en annexe pour une représentation du conflit entre les Incas et les Mapuche.

263. Alonso de Ercilla, *La Araucana*, Santiago : Pehuén, 2001, pp. 19-20.

264. Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales de los Incas*, avec la coll. d'Horacio H. Urteaga et José de la Riva Agüero, Lima : Sanmartí, 1918, pp. 284-287.

265. Osvaldo Silva Galdames, « ¿Detuvo la batalla del Maule la expansión inca hacia el sur de Chile? », *Cuadernos de Historia*, nº 3, 1983, pp. 7-25.

résistance mapuche a considérablement contribué à l'arrêt de la politique expansionniste des Incas vers le sud. Leur résistance va, cependant, devoir affronter un nouvel ennemi.

La colonisation (xvᵉ siècle-début xixᵉ siècle)

Le 12 octobre 1492, Christophe Colomb accoste sur une île des actuelles Bahamas appelée Guanahani par ses habitants, les Tainos, et rebaptisée San Salvador par les Espagnols. Si l'événement ne rencontre aucune résonance dans les Andes ou le Chili méridional, sa symbolique est aujourd'hui très forte parmi les peuples autochtones des Amériques, appelés Indiens par les colonisateurs, puisqu'elle représente le début de la colonisation européenne. Synonyme d'ascension sociale, économique et politique, la colonisation des Amériques représente un espoir pour de nombreux Espagnols. Leur conquête du Pérou dans les années 1530 s'appuie sur les groupes non quechuas en leur promettant un retour à leurs institutions d'avant la conquête inca. Ils ont recours à la même stratégie pour la précédente conquête du Mexique. Les divisions internes entre frères incas Huascar et Atahualpa contribuent à la chute rapide de l'empire. Les armes en métal, la poudre à canon et le cheval achèvent la supériorité militaire des Espagnols.

Les nations aymaras adoptent des positionnements distincts vis-à-vis des Espagnols. Les Lupacas participent, par exemple, au siège de Cuzco avec les rebelles incas de 1536 à 1537 sous la direction de Manco Inca contre les Espagnols menés par Francisco Pizzaro. Au contraire, les Collas s'associent aux Espagnols, ce qui leur vaut une attaque de la part des Incas et Lupacas. La conquête de la région andine autour du lac Titicaca et les actuelles vallées boliviennes se termine en 1538 et prend le nom de Charcas ou Haut-Pérou. La découverte des gisements d'argent du *Cerro Rico* (montagne riche) à Potosí en 1545 provoque un engouement pour son exploitation qui aboutit à la création de la ville de La Paz en 1548 au cœur de la région aymara. La Paz devient rapidement un important centre commercial et d'échange agricole sur la route entre Lima, Cuzco, Arequipa et Potosí.

L'intendance des Charcas, qui appartient à la vice-royauté de Lima jusqu'en 1776 puis à la vice-royauté du Río de la Plata, contient une ressource aussi riche que les minerais : la main-d'œuvre autochtone. Les Espagnols perçoivent le potentiel les régions de La Paz et Cuzco densément peuplées. Herbert Klein explique ainsi :

> Laissant les terres aux mains des paysans indiens, [les Espagnols] ont tenté de poursuivre les modèles de domination inca par le biais d'un contrôle indirecte. Ainsi, les ayllus ont été maintenus et la noblesse locale – les caciques (ou kurakas en quechua) – a été confirmée dans ses droits. En contrepartie, les biens et services qui allaient auparavant au gouvernement inca et à la religion d'État allaient désormais aux seuls Espagnols. Les communautés paysannes indiennes ont été divisées en districts, eux-mêmes divisés en *encomiendas*, ou concessions. Le bénéficiaire de ces taxes sur le travail, appelé *encomendero*, était un Espagnol qui devait payer l'instruction religieuse et acculturer les Indiens aux normes espagnoles, en échange de quoi il obtenait les droits sur le travail et les biens produits localement par ces Indiens. Ces concessions, qui constituaient la plus grande source de richesse du Pérou du XVIe siècle, n'ont été accordées qu'à un très faible pourcentage des *conquistadores* espagnols. L'octroi des *encomiendas* a donc créé une noblesse espagnole locale en tout à l'exception du nom. Les *encomenderos* devenaient de fait l'autorité dirigeante de leur région et disposaient d'une vaste force de travail. Bien qu'il s'agisse d'un système hautement exploiteur, l'*encomienda* reposait fondamentalement sur l'idée de la préservation de la société et du gouvernement indiens préexistants. Dans les années 1650, les Charcas comptait quelque quatre-vingt-deux *encomiendas* de ce type, dont vingt-et-un contenaient plus de mille Indiens chacun. Si le total des *encomenderos* du Haut-Pérou est faible par rapport aux 292 *encomenderos* de la seule région d'Arequipa-Cuzco à la même époque, cette dernière ne comptait que quatorze *encomiendas* de plus de mille Indiens. Ainsi, les *encomenderos* des Charcas, bien que beaucoup moins nombreux, étaient en moyenne plus riches et plus puissants que leurs compatriotes du Sud du Pérou [266].

Le vice-roi du Pérou Francisco Toledo entreprend, toutefois, une standardisation de l'organisation rurale des Charcas et de la main-d'œuvre autochtone dans les mines lors de sa visite du Haut-Pérou de 1572 à 1576. Au cours de ses années, un déclin démographique parmi la population autochtone dû à l'importation de maladies européennes par les Espagnols provoque des difficultés financières pour les *encomiendas*. La Couronne informe Toledo de son hostilité à la formation d'une nobilité locale et coloniale. Le vice-roi propose alors la réorganisation des ayllus en des communautés au territoire fixe et continu qui puissent ainsi être gérées et taxées plus aisément. Le modèle de la communauté autochtone et des *reducciones* apparaît alors. Dans le Haut-Pérou, cinq cents communautés réunissant cent vingt-neuf mille autochtones sont réduites à quarante-quatre villages. Au moins un siècle est, cependant, nécessaire à ce que cette réforme soit effective. Le pouvoir des *encomenderos* est amoindri par des concessions limitées à trois générations et les communautés autochtones possédant des terres doivent payer leur tribut non plus en biens, mais en espèces auprès de la Couronne. La taxation est ainsi standardisée et sa valeur établie par le pouvoir royal. Nathan Wachtel décrit en ces termes la transition de système d'échanges économiques :

> La diffusion du tribut en argent aggrave la destruction du monde indigène. (…) Le souci de se procurer de l'argent pénètre entièrement le secteur indien, mais il s'agit d'une

266. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 34.

> nécessité imposée de l'extérieur, non d'une adoption spontanée. L'argent est recherché en tant qu'objet précieux exigé par les Espagnols, et non en tant qu'instrument d'échange. L'introduction de la monnaie ne transforme pas l'économie indigène en économie monétaire : elle joue seulement un rôle destructeur et négatif [267].

Le vice-roi revoit également les règles de l'exploitation minière par l'introduction de divers procédés techniques, l'affirmation des droits royaux sur le sous-sol, mais surtout par l'usage du système précolombien de la *mita* afin de générer une main-d'œuvre forcée. Un homme adulte sur sept doit honorer un an de travail dans les mines pas plus d'une fois tous les six ans sans presque aucune prise en charge de ses moyens d'existence, ni de salaire. Le statut des mines du Haut-Pérou comme principale source continentale, voire mondiale, d'argent et la création d'un marché agricole maintenu par les communautés autochtones et les Espagnols conduit la Couronne à établir un gouvernement semi-autonome pour la région afin d'assurer son adhésion à l'empire. L'Audience des Charcas est ainsi une des seules à réunir le pouvoir judiciaire et exécutif. Des gouvernements municipaux forment l'assise du pouvoir local des colons.

L'espace rural réunit 90% de la population, dont seuls 10% ne parlent pas uniquement une langue autochtone. Les Espagnols mettent en place un système de gouvernement indirect grâce aux jilakatas, ou anciens, ayant des positions le plus souvent conservatrices. Ces derniers sont rendus responsables de la paix interne aux communautés, de la levée des taxes et du respect de la *mita*. Toutefois, ces autorités détiennent également un pouvoir moral d'évaluation des limites appropriées aux exigences des colons et peuvent ainsi provoquer des révoltes en cas de dépassement de ces limites. Elles exercent enfin une fonction de redistribution des richesses internes à la communauté. Les *caciques* représentent une autorité autochtone supérieure aux jilakatas par leur rôle de surveillance de plusieurs villages et leur droit à la propriété privée. Ces avantages les enjoignent à protéger la religion et les coutumes locales, et à agir en tant qu'intermédiaire entre les communautés et les colons. Leur rôle disparaît cependant au cours des siècles jusqu'à la formation des États-nations.

Les campagnes d'évangélisation sont un dernier moyen de contrôle pour les Espagnols. Les missionnaires ont recours aux langues autochtones afin de répandre la parole de dieu, contribuant ainsi à une certaine homogénéisation linguistique. Au début du XVIIe siècle, par exemple, les jésuites Ludovico Bertonio et Diego de Torres Rubio publient les premiers dictionnaires et grammaires aymaras. Le quechua conserve, cependant, son statut de *lingua*

267. WACHTEL, *La vision des vaincus*, *op. cit.*, p. 187.

franca pour les missionnaires. Les évolutions liées à l'évangélisation se couplent à d'autres qui modifient la structure de la société.

La colonisation provoque ainsi des changements démographiques et des statuts sociaux. De nombreux « métis » (*mestizos*) naissent des relations entre les dix mille Espagnols arrivés dans les Charcas et les autochtones. Des esclaves noirs africains que les Espagnols transportent en Amérique latine entrent également en relation avec les personnes autochtones. Les colonisateurs forgent alors de nouvelles catégories raciales, comme celles de « mulâtres » (*mulatos*) ou *cholos*. Le déclin démographique restructure la possession de la terre avec l'apparition de grands propriétaires terriens, les *hacendados* détenant des *haciendas*, au cours de la seconde moitié du XVIe siècle. Ils prennent à leur service des *yanaconas*, le mot désignant à cette époque des travailleurs sans appartenance à un ayllu, ou des personnes originaires d'ayllus prêtes à échanger leur travail contre l'usufruit de la terre.

Les communautés autochtones représentent toutefois les deux tiers de la paysannerie autochtone au cours du XVIIe siècle. Au contraire de la période précolombienne, elles se divisent en deux classes : les personnes originaires de la communauté (*originarios*) et celles étrangères (*foresteros*) à la communauté qui doivent effectuer des services gratuits afin de pouvoir jouir de l'usufruit de leur terrain. La demande d'une main-d'œuvre minière produit des migrations interrégionales et l'exode rural contribue à l'acculturation des personnes autochtones qui, une fois en ville, sont qualifiées de *cholos*, dénomination qui perdure encore aujourd'hui. L'activité minière provoque également l'expansion de la culture aymara dans les vallées Est des Yungas qui voient le développement de la culture de la coca, mâchée par les mineurs pour mieux résister aux conditions infernales de l'extraction minière. La production de coca dans les Yungas est encore aujourd'hui importante, de même que l'usage de la coca pour le travail à la mine.

La crise économique du XVIIe siècle vient, cependant, mettre un terme à cet âge d'or de l'argent. Un déclin de la population urbaine fait suite à la perte de centralité du Haut-Pérou dans la configuration impériale au profit du Mexique. Ce changement économique et démographique entraîne dans la région de Cochabamba le développement de petites propriétés terriennes non associées à des communautés autochtones mais également la croissance démographique de la population dans les communautés autochtones de la région de La Paz du fait d'une adaptation aux maladies européennes, la diminution de la pression foncière sur leur territoire et celle de la *mita*. Des *foresteros* viennent ainsi travailler dans ces communautés.

Un recensement partiel de 1646 établit qu'ils représentent un quart de la population totale des ayllus, alors qu'en 1786 ils sont plus de la moitié dans la province de La Paz. Au milieu du XVIII[e] siècle, La Paz, avec ses quarante mille habitants, est la ville la plus peuplée du Haut-Pérou. Dans ses environs, cent cinquante à deux cent mille autochtones constituent la moitié de la population autochtone de la région, notamment du fait de la production de la coca.

Néanmoins, la domination exercée par les Espagnols au travers des systèmes de crédits, d'achats forcés de biens, de corvées et d'évangélisation génère des résistances de la part de la population qui, une fois coordonnées, donnent lieu à de grandes rébellions. C'est le cas de celle de 1780 à 1782. Avec l'objectif d'établir une région autonome, la révolte de Túpac Amaru est remarquable par son ampleur, avec cent mille troupes autochtones mobilisées au total, et son extension, de Cuzco au nord de l'Argentine en passant par le Haut-Pérou. Comme le résume Herbert Klein, c'est un mouvement d'indépendance. Les deux principaux dirigeants de la rébellion sont les Aymaras Tomás Katari (1740-1781), *cacique* du village de San Pedro de Macha dans la région de Potosí, et Julián Apaza (1750-1781), qui prend le nom de Túpac Katari au moment de la direction militaire de la rébellion de La Paz.

Tomás Katari a une trajectoire étonnante. Il est destitué de sa position de *cacique* par l'autorité royale en 1777 et, durant les quatre ans qui suivent, use de tous les instruments légaux à sa disposition pour reprendre son titre. Son cas reçoit satisfaction après une visite auprès du vice-roi à Buenos Aires, mais il ne peut malgré cela prétendre au titre de *cacique* à nouveau, du fait d'autorités locales corrompues qui le mettent en prison à plusieurs reprises. Sa lutte légale organise néanmoins les premières révoltes. Contrairement à Tomás Katari, Julián Apaza n'a pas de titre d'autorité traditionnelle mais grâce à son habilité militaire et son charisme, il réussit à réunir une armée de quarante mille personnes, secondé par son épouse Bartolina Sisa.

Avant que ces deux dirigeants n'entrent en scène, la rébellion débute par les actions de José Gabriel Túpac Amaru (1738-1781), ou Túpac Amara II, en novembre 1780 dans la région de Cuzco. Ce dernier descend des Incas et fait partie de la noblesse autochtone. Il rassemble autour de lui des Quechuas kurakas et des nobles aymaras, mais également des métis et certains créoles, les Espagnols nés en Amérique, afin de mettre fin à la domination exercée par les colonisateurs. La première phase de la rébellion mène au le contrôle de la majorité de la province de Cuzco et le siège de la ville de novembre 1780 à 1781. La capture de Túpac Amaru provoquent cependant la fin du siège et le dirigeant est écartelé sur la place des armes de Cuzco. Mais il résiste à la torture et doit alors être décapité et démembré.

La rébellion de Chayanta en juillet 1781, à la suite de l'assassinat de Tomás Katari, entame la deuxième phase de la rébellion menée par les deux frères du *cacique* décédé. Le neveu de Túpac Amaru, Andrés, conquiert ensuite les bords est du lac Titicaca et, après un siège de trois mois, contrôle la capitale provinciale de Sorata en août 1781, y tuant tous les Espagnols. Il rejoint finalement Túpac Katari, qui prend ce nom en hommage aux deux dirigeants de la première rébellion assassinés, pour assiéger La Paz de mars à novembre 1781. Des troupes royalistes réussissent finalement à mettre fin au siège et à capturer Túpac Katari mais la moitié de la population urbaine perd la vie dans les combats.

Tous les *caciques* aymaras et les nobles quechuas ne participent pas, cependant, à cette grande rébellion. Certains d'entre eux mènent des combats contre les rebelles avec les autochtones qui leur sont fidèles, parfois aux côtés des troupes espagnoles. Le chef aymara Agustín Siñani meurt, par exemple, en résistant à la prise de Sorata par Andrés Amaru. Ainsi, une partie des nobles aymaras reste loyale aux colonisateurs. La répression qui suit la fin de la rébellion en 1781 est brutale. Les Espagnols exécutent la plupart des dirigeants et les *caciques* rebelles perdent leur titre au profit des Espagnols qui prennent le contrôle des communautés autochtones. La grande rébellion met ainsi fin à la classe des *caciques* dans le Sud et le Haut-Pérou qui comprenaient la dernière noblesse autochtone à avoir survécu à la colonisation.

Les années 1790 représentent un retour à la situation antérieure à la grande rébellion en termes démographiques avec la province de La Paz réunissant la moitié de la population du Haut-Pérou. Onze mille *haciendas* se trouvent sur ce territoire avec quatre-vingt-trois mille yanaconas qui y travaillent et sept-cent dix-neuf *hacendados* qui résident pour la plupart en ville. Malgré cette expansion des *haciendas*, le groupe dominant en termes de foncier reste les communautés autochtones. Des changements administratifs ont également lieu avec la création d'intendances qui réunissent les territoires espagnols et autochtones sous une même juridiction. Dans le Haut-Pérou, les intendances sont au nombre de quatre et couvrent les régions de La Paz, Cochabamba, Potosí et Chuquisaca [268]. Néanmoins, les raisons à l'origine de la grande rébellion perdurent, voire s'accentuent avec la mise en place de techniques modernes de recensement qui font peser un tribut plus lourd sur les personnes autochtones, d'autant plus que la situation économique se dégrade fortement au début du XIXe siècle [269]. La partie Sud du sous-continent voit se dérouler l'arrivée des Espagnols différemment.

268. Voir figure A.6 en annexe pour une carte des intendances de la vice-royauté du Río de la Plata.
269. L'ensemble de ce développement s'appuie sur Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, chap. 2 et 3.

La colonisation du Sud du Chili n'est pas aisée militairement en comparaison avec la conquête du Haut-Pérou. Une première explication à cela réside dans la structure politique, sociale et économique que rencontrent les Espagnols à leur arrivée. Comme l'explique Nathan Wachtel,

> ce n'est pas un hasard si les Espagnols maintinrent leur domination au nord du río Bío-Bío, tandis qu'ils échouaient au sud ; les limites méridionales du Chili colonial coïncident en définitive avec celles de l'ancien Empire inca. Inversement, cet exemple confirme que la colonisation espagnole s'est trouvée favorisée, au Pérou et au Mexique, par l'existence préalable d'États fortement structurés : les Espagnols calquèrent leur domination sur celle des Aztèques et des Incas, détournant à leur profit les institutions indigènes qui assuraient la levée du tribut (tout en transformant les modalités et le sens de celui-ci). Au contraire, les Indiens des frontières du nord et du sud, Chichimèques et Araucans [Mapuche] (au-delà du río Bío-Bío), ne disposaient pas d'une organisation sociale telle qu'elle permit la production et la perception d'un surplus, du moins sur une aussi vaste échelle [270].

En plus de partager cette première explication, José Bengoa y ajoute un second facteur qui réside dans l'absence de rivalités durables entre groupes politiques mapuche. Cette situation aurait ainsi empêchée les Espagnols de faire usage de l'adage « diviser pour mieux régner », contrairement à la conquête du Mexique et du Tawantisuyu [271]. Les Mapuche comptent pour environ un million d'individus dans la région de l'Araucanie à l'arrivée des Espagnols, ce qui représente presque une centaine d'habitants pour cent kilomètres carrés. Leur situation est donc loin d'être celle de groupes épars isolés entre eux. Les premiers affrontements avec les troupes espagnoles ayant lieu en 1546 se soldent par une défaite pour ces dernières.

La guerre d'Arauco commence avec l'expédition menée par Pedro de Valdivia, gouverneur du Chili, qui part en 1550 avec deux cents hommes à cheval. Plusieurs affrontements rythment leur avancée vers le sud. Ils parviennent à créer les villes et forts militaires de Tucapel, Purén, Angol, Imperial, Villarica, Valdivia et Osorno de l'autre côté du fleuve Biobío. La fuite du page mapuche Lautaro au service de Pedro de Valdivia donne, cependant, l'avantage stratégique aux Mapuche puisque leur nouveau toqui sait monter à cheval et connaît les tactiques des Espagnols. Au cours d'une expédition au fort de Tucapel fin décembre 1553, Valdivia est capturé par les Mapuche qui le juge et le tue. Quatre ans plus tard, le gouverneur du Chili et conquérant espagnol, Francisco de Villagra, assassine en retour Lautaro. Les attaques et contre-attaques se succèdent ainsi. À la même période a lieu une épidémie de typhus qui décime 30% de la population autochtone, soit environ trois cent mille individus.

270. WACHTEL, *La vision des vaincus*, *op. cit.*, p. 290.
271. José BENGOA, *Historia del pueblo mapuche*, 5e éd., Santiago : Sur, 1996, p. 24.

Une deuxième génération de toqui émerge pour affronter de nouveaux contingents venus d'Espagne. Galvarino est l'un d'eux mais, après avoir été capturé à la bataille de Lagunillas en 1557, les Espagnols lui coupent les mains. Caupolicán prend alors le titre de toqui. Il est cependant capturé en 1558 et exécuté par empalement sur la place de la ville connue aujourd'hui comme Cañete. La capture des deux toqui laisse le champ libre aux Espagnols pour la reconstruction des forts et des villes de l'Araucanie. Une troisième génération de toqui mène la guerre de 1560 à 1580 alors que se succèdent les batailles et les massacres. Les Espagnols imposent notamment le travail forcé aux Mapuche. Mais à partir de 1598, ces derniers prennent l'avantage dans la guerre d'Arauco avec le toqui Pelantaro qui vainc les Espagnols à la bataille de Curalaba. Parmi eux se trouve le gouverneur du Chili, Martín García Óñez de Loyola qui meurt au combat. La supériorité militaire des Mapuche est alors assurée. La ville de Valdivia est incendiée, celles d'Angol, Imperial et Villarica détruites. Elles ne seront reconstruites qu'avec la conquête de l'Araucanie par l'État républicain chilien à la fin du XIXe siècle. Cette victoire met fin à l'exploitation de l'or par les Espagnols dans la région de Valdivia et réduit leurs possibilités d'acquérir de la main-d'œuvre parmi la population autochtone.

La guerre continue au XVIIe siècle. Toutefois, le 6 janvier 1641, les Espagnols et les Mapuche se réunissent en parlement pour signer un accord de paix connu sous le nom de traité de Quilín. D'autres parlements ont eu lieu précédemment [272] mais celui-ci établit l'indépendance du territoire mapuche avec pour frontière le fleuve Biobío au nord et le fleuve Toltén au sud, à l'exception du fort d'Arauco qui est maintenu. Les Mapuche s'engagent à laisser les missionnaires prêcher sur leur territoire et à libérer les prisonniers espagnols. Ce traité est fondamental puisqu'il sert de fondement aux parlements (*koyang* en mapudungun) et traités qui suivront. Le bilan humain côté mapuche pour arriver à cet accord est d'un demi-million de morts. Néanmoins, malgré cet accord, les Espagnols continuent de violer le territoire des Mapuche en guise de provocation ou pour faire des captifs qui sont vendus comme esclaves.

José Bengoa distingue deux phases qui suivent le traité de Quilín. Une première qui va du parlement de Quilín à celle de Negrete le 13 février 1726, et une deuxième qui va de ce premier parlement à Negrete au dernier tenu au même endroit du 3 au 5 mars 1803, juste avant la création de la République du Chili. Le premier parlement de Negrete reconnaît à nouveau la frontière du Biobío et l'indépendance des Mapuche. Le rapt de personnes mapuche

272. José Manuel Zavala Cepeda (dir.), *Los parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803: textos fundamentales*, Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015. L'auteur compte quarante-huit parlements de 1593 à 1803 comme fondamentaux. Voir figure A.7 en annexe pour une carte de ces parlements.

au sein de leur territoire est interdit, de même que le fait d'aller commercer pour les Espagnols de manière privée, ce qui est souvent à l'origine de conflits. Le traité inclut également des clauses sur le dépôt des armes des Mapuche, l'obligation qu'ils reconnaissent le roi d'Espagne et ses ennemis, la libre construction de forts au-delà du Biobío, et à nouveau le libre transit des missionnaires sur leur territoire. La clause relative aux ennemis du roi est cruciale au moment de la guerre d'indépendance puisque les Mapuche sont ainsi contraints de combattre aux côtés des royalistes et contre les républicains indépendantistes. La deuxième période définie par Bengoa stabilise la frontière jusqu'à l'indépendance du Chili et réduit ainsi les conflits qui existaient auparavant. La population mapuche augmente à nouveau pour atteindre cent cinquante à deux cent mille individus, ce qui témoigne de la chute démographique en comparaison à la période précédant la colonisation [273].

Comme développé par ailleurs [274], la reconnaissance normative des Mapuche par le biais des parlements fonde l'exercice de leur autonomie, bien que certains critères d'une reconnaissance pleine et entière manquent, comme l'estime et la confiance [275]. Toutefois, la pratique des parlements étonne par le respect des traditions et normes mapuche. En plus de l'importance de leur caractère formel et juridique, les parlements mobilisent des moyens et une symbolique à la fois économiques et sociaux. José Manuel Zavala les qualifie ainsi d'institutions hybrides et transculturelles, qui sont le résultat d'un compromis entre les Espagnols et les Mapuche [276]. Il soutient, toutefois, qu'elles se rapprochent davantage du monde mapuche qu'hispanique du fait de leur aspect ritualisé, du privilège accordé au mapudungun et aux styles discursifs des Mapuche caractérisés par de longs discours, et des mécanismes de contact politique qui s'insèrent dans la logique autochtone de don et contre-don.

En ce qui concerne le premier aspect, les Mapuche organisaient déjà des parlements avant l'arrivée des Espagnols afin de résoudre leurs conflits. Le rituel comprenait alors l'échange de branches de *canelo*, symbole de paix, et le partage d'un cœur animal. Ce type de cérémonie se

---

273. L'ensemble des développements liés à l'histoire factuelle sont issus de l'introduction de Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*, *op. cit.*

274. Pablo Barnier-Khawam, *Les Mapuche et la revendication d'une nation*, avec la coll. d'Irène Bellier, Inter-National, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 38-40.

275. Mattias Iser, « Recognition between States? Moving beyond Identity Politics », *in* Christopher Daase, Anna Geis et Caroline Fehl (dir.), *Recognition in International Relations. Rethinking a Political Concept in a Global Context*, Londres : Palgrave Macmillan, 2015, pp. 27-45.

276. Les éléments qui suivent sont également issus de José Manuel Zavala, *Los mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, 2e éd., Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011, chap. 4.

maintient dans les parlements réalisés avec les Espagnols. Il revient également à ces derniers de financer la tenue des parlements au cours desquels a lieu une consommation importante de viande et vin. Pour les prises de parole, le gouverneur espagnol présente principalement les clauses du traité alors que du côté mapuche chaque *cacique* prend la parole du fait de l'absence d'une représentation hiérarchique et de la nécessité de consulter l'ensemble des représentants.

Des rencontres mineures rythment enfin la tenue des parlements qui, eux, ont lieu tous les dix ans environ. Celles-ci ont pour fonction de réaffirmer la paix établie entre les deux parties, bien que les Espagnols les considèrent souvent comme futiles. Une forme de dette se crée de la part des Espagnols à l'égard des Mapuche qui, en échange de la paix, doivent garantir à ces derniers des offrandes au cours des rencontres qu'ils sont également tenus d'organiser. Des échanges de marchandises y prennent place, comme des pigments, des tissus, pour la confection des *ponchos*, ou différents types de mets. Le principe de réciprocité, au fondement des relations internationales, s'actualise ainsi dans cette logique de dons et contre-dons des parlements [277]. Zavala parle d'ailleurs autant de rencontres diplomatiques que de parlements. Mais ces derniers rendent également compte de l'existence de zones de contact comme le nomme Mary Louise Pratt, soit « les espaces sociaux où les cultures se rencontrent, s'échangent et se débattent, souvent dans des contextes de relations de pouvoir fortement asymétriques » [278]. Ces zones sont de fait propices au processus d'ethnogenèse.

Selon Guillaume Boccara, la confrontation guerrière avec les Espagnols constitue l'origine de l'ethnonyme « Mapuche ». Boccara rappelle également que la guerre, ou *weichan*, prend la forme d'un fait social total chez les Mapuche puisqu'elle met en branle l'ensemble de leurs institutions. Afin d'étudier ce phénomène, l'anthropologue propose différents exemples. Tout d'abord, les guerriers reche s'approprient des objets qui symbolisent l'autre, comme les vêtements des Espagnols qu'ils revêtent après la bataille. Certains captifs prestigieux peuvent être sujets à des pratiques de cannibalisme, d'autres sont soumis à un processus de socialisation des pratiques des Reche, notamment par l'obligation de porter leurs vêtements et de parler en mapudungun. Boccara note ainsi que malgré la référence à la pureté dans l'ethnonyme de « reche », la société reche intègre aisément des individus ou des pratiques étrangères, comme l'usage du cheval, la culture du blé, ou le travail du fer. Les Reche n'associent nullement les Espagnols à des dieux, contrairement à la situation de colonisation du Mexique, mais les

277. Frédéric Ramel, « Au-delà du contrat : penser la réciprocité internationale à partir de Mauss », *in* Guillaume Devin (dir.), *10 concepts sociologiques en relations internationales*, Paris : CNRS, 2015, pp. 179-196.
278. Pratt, « Arts of the Contact Zone », *op. cit.*, p. 34.

qualifient de *winka*, soit les étrangers et les continuateurs des Incas. Boccara explique ainsi que « la guerre représente l'espace dans lequel s'actualise la figure de l'autre et se constitue le Soi » [279].

La guerre permanente de près d'un siècle, de 1550 à 1641, qui oppose les Reche aux Espagnols redéfinit profondément l'organisation sociale des premiers. Un changement d'activités économiques se produit. Au XVIe siècle, l'horticulture, la collecte et l'élevage réduit de camélidés dominent. Au XVIIIe siècle, les activités principales deviennent « l'élevage de bétail (équin, bovin, ovin), la *maloca* ou entreprise de pillage dans les *estancias* hispano-créoles en vue d'obtenir des têtes de bétail, et le commerce, à travers la vente massive des ponchos aux postes frontières et aux *conchavadores winka* (commerçants) qui pénètrent régulièrement, légalement ou non, à l'intérieur de l'Araucanie » [280]. Une division sexuée du travail s'accentue par la relégation des femmes aux activités d'intérieur comme le tissage et celle des hommes aux activités extérieures. Des traversés plus régulières ont lieu du côté est de la cordillère des Andes, chez les Puelche, les gens du Puelmapu ; le côté ouest étant le Gulumapu.

L'ethnogenèse des Reche aux Mapuche passe alors par une reconfiguration politique de leur organisation sociale. Le *cacique* n'acquiert plus son pouvoir par la guerre mais par l'accumulation de biens et la légitimité politique que lui confère sa participation aux parlements avec les Espagnols, notamment représentée par le port du *poncho* [281]. Il ne possède pas de pouvoir coercitif mais réunit à présent des fonctions qui étaient auparavant des prérogatives de personnes distinctes. Cette concentration du pouvoir personnel se reflète également dans la concentration des structures politiques avec le caractère permanent que prennent les ayllarewe et les fütalmapu dans la région de l'Araucanie. Ces agrégats macrorégionaux, comme les nomment Boccara, ne se forment donc plus seulement au moment de conflits mais facilitent les nécessaires d'interactions répétées avec les Espagnols.

Ce changement en termes de structure politique influence également la perception de soi. Car, si les Reche se situaient par rapport au rewe, les unités macrorégionales constituent à présent leurs points de référence pour définir leur appartenance ainsi que leur opposition aux Espagnols. Boccara date alors l'apparition de l'ethnonyme « Mapuche » dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et de manière concomitante au changement de

279. BOCCARA, « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *op. cit.*, p. 104.
280. *Ibid.*, p. 106.
281. Carlos CONTRERAS PAINEMAL, *Koyang: parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche - castellana. Siglos XVI - XIX*, Berlin : Ñuke Mapuförlaget, 2007, p. 108.

leurs structures politiques produit par les mécanismes d'assujettissement des Espagnols et leur pression à l'homogénéisation. Si la colonisation n'a pas eu le même succès face aux Mapuche que dans les Andes, elle a cependant joué un rôle crucial dans l'évolution politique, sociale, économique et en termes d'appartenance pour les Mapuche [282]. José Millalén conteste, toutefois, l'interprétation qui peut être faite de la période où seule l'ethnonyme de Reche était présent et selon laquelle ce moment serait vierge d'influence extérieure, donc renverrait à une forme de pureté culturelle [283]. Ce ne semble pas, cependant, être l'approche de Boccara qui montre bien que l'identification par le terme « reche » n'exclut pas l'interaction et l'intégration d'éléments étrangers. La constitution des États-nations change, cependant, la nature de cette interaction pour les Aymaras et les Mapuche car les régimes républicains s'appuient sur des politiques d'intégration en accord avec le statut universel accordé à la citoyenneté. Ainsi, ces régimes s'accommodent différemment de la différence culturelle.

État-nation et intégration (début XIXe siècle-1970)

Les indépendances latino-américaines du début du XIXe siècle ne marquent, toutefois, pas la fin de la colonisation pour les peuples autochtones mais plutôt un changement radical de situation coloniale. Ce changement constitue surtout la première manifestation historique de la variable indépendante définie plus haut qu'est la relation entre l'État et les peuples autochtones, bien que des embryons d'États existent déjà sous la colonisation espagnole. L'élément commun qui structure la comparaison des deux cas débute historiquement à cette période, alors qu'une première différence constitutive à la comparaison se manifeste déjà dans la localisation géographique des Aymara et des Mapuche qui détermine leur marge de manœuvre face à l'État

L'histoire de la République bolivienne est en grande partie l'histoire des conflits autour de l'exploitation des matières premières et de la relégation des peuples autochtones des affaires politiques du pays, principalement ceux des hautes terres car les peuples autochtones des basses terres ne sont à cette époque pas pris en compte dans la nation bolivienne [284]. La deuxième moitié du XIXe siècle voit également l'émergence des mouvements ouvriers et

282. L'ensemble des éléments sur l'ethnogenèse des Mapuche est issu de Boccara, « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *op. cit.*

283. Millalén, « La sociedad mapuche prehispánica », *op. cit.*, pp. 33-35.

284. Sauf mention contraire, l'ensemble des paragraphes suivants s'appuie sur Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, chap. 4-8.

étudiants réunis sous la bannière du marxisme, parfois mêlés à des approches indigénistes. La situation internationale du début du XIXe siècle précipite la formation d'une république, mais la consolidation de ce régime prend plusieurs décennies écartant l'idée d'une inexorabilité de la formule républicaine. La trajectoire chilienne est en cela fortement similaire.

La chute de la monarchie espagnole avec l'invasion napoléonienne en 1807 affaiblit l'allégeance que les colonies portent à leur métropole. Le contexte des révolutions de la fin du XVIIIe siècle aux États-Unis et en France mais surtout la révolution haïtienne modifie la situation coloniale dans les territoires des vice-royautés du Pérou et du Río de la Plata. Néanmoins, les mouvements indépendantistes de ces territoires sont d'abord réprimés par la bureaucratie royale qui craint la reproduction de la révolution haïtienne sur leur territoire et le soulèvement des peuples autochtones. Les élites locales se retrouvent ainsi dans une situation d'attentisme en tâchant d'accorder quelques concessions à un camp ou un autre. Le Haut-Pérou est le premier théâtre des mouvements indépendantistes du fait de divers facteurs comme son enclavement territorial, son indépendance économique, et son autonomie traditionnelle.

L'arrivée des nouvelles de la situation d'Espagne en septembre 1808 déclenche un premier conflit au sein de l'Audience des Charcas entre le président qui reconnaît la Junte centrale alors que les juges rejettent son autorité. Une révolte de la population créole de La Paz le 16 juillet 1809 aboutit à une déclaration d'indépendance, la première des colonies d'Espagne dans les Amériques. Mais le mouvement, qui ne rencontre aucun écho chez les peuples autochtones, ni chez les autres élites créoles, est écrasé par le vice-roi de Lima. Malgré cette première déclaration, le Haut-Pérou sera la dernière colonie d'Amérique du Sud à devenir indépendante. De 1809 à 1816, des guérillas apparaissent dans les campagnes avec le soutien des paysans autochtones alors que les villes restent contrôlées par les royalistes.

L'indépendance de Buenos Aires et la fin de la vice-royauté du Río de la Plata en mai 1810 provoque un transfert de la gestion du Haut-Pérou à la vice-royauté de Lima. En 1811, une tentative d'indépendance provoquée par l'armée argentine échoue cependant. Les deux camps arment les populations autochtones, ce qui a pour effet d'augmenter le niveau de violence. Un soulèvement autochtone antiroyaliste au milieu de 1814 part de Cuzco et met à sac La Paz. L'armée argentine mène plusieurs expéditions dans le Haut-Pérou, notamment en 1815. À partir de 1816, le Haut-Pérou est isolé du fait des échecs successifs à son indépendance alors que l'Amérique du Sud connaît les grandes batailles pour la libération continentale.

En 1823, les indépendantistes Antonio José de Sucre et Andrés de Santa Cruz mènent une expédition qui prend le contrôle de La Paz et Oruro pendant que le général Gregorio García Lanza entre dans Cochabamba. La bataille d'Ayacucho en décembre 1824 donne à Sucre la victoire sur les troupes espagnoles. Simón Bolívar, qui est d'abord réticent à la formation d'un État indépendant qui affaiblirait ses projets de confédération, voit finalement dans le pays qui portera son nom la possibilité d'un État-tampon entre le Pérou et l'Argentine. Une assemblée constituante convoquée par Sucre déclare l'indépendance de la Bolivie le 6 août 1825 [285]. Bolívar devient président de la Bolivie pour quelques mois.

La nouvelle république est, cependant, dans une situation économique désastreuse du fait de la guerre et ceci jusqu'à la fin des années 1840. L'industrie minière se décapitalise progressivement et sa population urbaine décline. Les centres urbains dépendants de la production agricole, comme La Paz et Cochabamba, vont, cependant, rester stable. Onze mille ayllus occupent les trois quarts de la surface arable en 1825. Ils ne seront plus qu'environ trois mille huit cent un siècle et demi plus tard [286]. La taxe coloniale sur les populations autochtones, levée au début du régime, est rétablie. Elle compte pour 60% des revenus du gouvernement alors qu'elle représentait 25% à la fin du XVIIIe siècle. En allant à l'encontre de la législation bolivarienne, le Congrès bolivien protège ainsi les communautés autochtones contre les menaces provenant des populations blanches et des *cholos* par la légitimité que leur confère la taxation de leurs propriétés foncières. L'indépendance de la Bolivie vis-à-vis de l'Espagne est promue au nom des peuples autochtones, comme en atteste l'hymne d'indépendance qui désigne Sucre comme le « vengeur du sublime Inca » [287].

Le gouvernement applique une politique libérale et met fin aux droits fonciers des communautés autochtones uniquement à partir des années 1860 quand l'importance de la taxe sur les populations autochtones décline. Au cours de la présidence de Sucre de 1825 à 1828, la *mita* est abolie. Comme l'explique Manuel Sarkisyanz : « Entre 1825 et 1945, un total de 174 lois concernant les populations autochtones sont promulguées – sans être appliquées de manière permanente. Dans la pratique, la législation protectionniste du gouvernement central se heurte aux abus brutaux d'intérêts locaux spécifiques. La protection bien intentionnée

285. Voir figure A.8 en annexe pour une carte du territoire de la Bolivie à cette date en comparaison à aujourd'hui.
286. Manuel Sarkisyanz, *Kollasuyo: Historia indígena de la república de Bolivia. « Profetas del resurgimiento autóctono »*, Quito : Abya-Yala, 2013, p. 44.
287. *Ibid.*, p. 39.

alterne avec la panique face aux soulèvements indiens »[288]. La présidence de Santa Cruz de 1829 à 1839 instaure des institutions pour l'organisation de la vie civile de la république qui se maintiennent au cours des prochains siècles. Un ordre économique, politique et social se constitue ainsi. La période qui suit les gouvernements de Sucre et Santa Cruz marquent la fin de l'idéologie de libération des mouvements d'indépendance et des ingérences réciproques des pays limitrophes.

Différents gouvernements se succèdent dans les décennies qui suivent avec plus ou moins de stabilité. Un premier recensement national, réalisé en 1846, conclut à une augmentation de la population d'un million quatre-cents mille personnes, auxquels s'ajoutent sept-cents mille autochtones des terres basses qui échappent au contrôle du régime. La structure démographique du pays reste, toutefois, inchangée avec La Paz comme ville principale, une population à plus de 80% rurale et seulement 20% qui parlent couramment espagnol, le quechua restant la langue prédominante, suivie par l'aymara. Le rapport entre communautés autochtones et *haciendas* reste similaire à celui de la colonisation avec cinq mille *haciendas* évaluées à vingt millions de pesos et quatre-cents mille communautés évaluées à six millions de pesos, la majorité de la force de travail se trouvant toutefois dans les communautés.

La période d'instabilité politique de 1848 à 1880 est paradoxalement celle d'expansion de l'économie bolivienne grâce notamment à l'avancée technologique dans l'exploitation minière. Qualifiée de socialiste, démagogue, voire populiste, par une majorité d'historiens, la politique du président Manuel Isidoro Belzu à partir de 1848 s'affirme proche des *cholos* et des classes urbaines pauvres. Il interdit, par exemple, l'achat par l'État de terres des communautés autochtones, ce qui avait pour effet de permettre l'extension des *haciendas*. Le soulèvement de la population permet d'empêcher des tentatives de coup d'État en 1849 et 1850. Belzu quitte le pouvoir pacifiquement en 1855. L'arrivée au pouvoir du général Mariano Melgarejo en 1864 marque le début d'une dictature répressive envers les peuples autochtones. Les élites de l'économie minière accèdent aux institutions de l'État et promeuvent une politique de libre-échange qui contraste avec le mercantilisme des décennies précédentes. Les communautés autochtones deviennent propriétés de l'État, à moins que ses résidant·es n'en fassent l'acquisition en achetant un titre de propriété individuelle, qui doit être renouvelé tous les cinq ans. À la fin de la présidence de Melgarejo, des terres à la valeur de plus de 1,25 million de pesos sont vendus aux blancs et métis.

288. *Ibid.*, p. 24.

La guerre du Pacifique, de 1879 à 1884, débute par les hostilités du Chili vis-à-vis de la Bolivie qui lui reproche l'instauration d'une taxe sur l'exportation des nitrates visant une de ses entreprises. Les troupes chiliennes occupent la ville bolivienne d'Antofagasta en février 1879. Lié par un traité secret d'assistance mutuelle à la Bolivie, le Pérou entre en guerre contre le Chili en mars 1879. Préparé à cette guerre, le Chili vainc les troupes boliviennes et péruviennes et prive la Bolivie de l'unique voie maritime dont elle disposait. Les propriétaires miniers encouragent toutefois la fin de la guerre qui nuit à la stabilité économique du pays et trouvent dans la création du parti conservateur bolivien en 1884 un outil politique pour la défense de leurs intérêts. Plutôt que s'appuyer sur un cléricalisme assumé, du fait du faible rôle de l'Église bolivienne dans la politique du pays, le parti conservateur vise à la création d'un régime parlementaire stable et d'un gouvernement dédié à la construction d'infrastructures de communication.

La réforme des droits fonciers des communautés autochtones, ralentie à cause de nombreuses résistances au cours du mandat de Melgarejo, est approfondie et justifiée au nom de la croissance économique qui doit être permise par l'acquisition de titres de propriété individuelle. Les *haciendas* s'étendent ainsi et rompent le lien social entre les communautés par l'achat de parcelles de terre. Les communautés autochtones ne représentent plus qu'un tiers de la population rurale en 1930, contre la moitié en 1880. Bien que la croissance démographique des paysans autochtones se maintienne, l'exode rural s'accentue affaiblissant un peu plus les normes sociales qui régissent la vie communautaire. « Lorsque la fourniture de nourriture pour les mines rend l'agriculture rentable, les autochtones perdent autant de territoire au profit du *latifundio* [ou *hacienda*] au cours du demi-siècle d'existence de la république (jusqu'à 1931) qu'au cours des trois siècles de domination de la couronne espagnole », précise Manuel Sarkisyanz [289].

La transition de l'argent à l'étain comme minerai fournissant les revenus principaux de la Bolivie déséquilibre les rapports de forces entre les conservateurs liés aux exploitants de l'argent et dominants dans les villes de Potosí et Sucre à l'avantage des libéraux plus présents à La Paz et liés à l'exploitation de l'étain. La révolte régionaliste des libéraux éclate en 1899 au cours de la guerre fédérale, mais ces derniers découvrent rapidement leur infériorité face à l'armée nationale du président conservateur Severo Fernández Alonso. Ils décident alors d'encourager le soulèvement des populations autochtones. Menés par le dirigeant aymara

289. *Ibid.*, p. 25.

Pablo Zárate Willka, les paysans du département de La Paz constituent une armée. La rébellion autochtone s'étend à Oruro, Cochabamba et Potosí constituant alors le mouvement autochtone armé le plus important depuis Túpac Amaru. Elle permet de récupérer des terres disputées, notamment dans les communautés de Mohoza et Peñas, et déclenche parfois le massacre de blancs. Au nord de Potosí, le régime autochtone de Sacaca, institué le 10 avril 1899, déclare, par exemple, toutes les *haciendas* propriétés communautaires [290]. Néanmoins, l'armée autochtone sert surtout de ligne défensive pour les troupes des libéraux qui, une fois la guerre finie, renoncent à leurs promesses de fédéralisme, désarment les autochtones et emprisonnent leurs dirigeants. Les gouvernements libéraux qui succèdent aux conservateurs poursuivent la même politique économique et la destruction des communautés autochtones en favorisant l'extension des *haciendas*. Cette politique produit de nouvelles révoltes autochtones dans les années 1920. La période libérale est toutefois synonyme de stabilité puisque de 1899 à 1920 aucun coup d'État n'a lieu.

La crise de 1929 affecte durement l'économie bolivienne dépendante au commerce internationale. En 1920, le parti républicain prend le pouvoir grâce à un coup d'État sans effusion de sang et dans un contexte d'émergence des mouvements ouvriers d'inspiration marxiste. Le président Bautista Saavedra fait rapidement face à un soulèvement aymara dans la localité de Jesús de Machaca, près du lac Titicaca, et dont la tradition autonomiste perdure aujourd'hui. Il y répond par une répression sévère qui tue des centaines d'Aymaras et des dizaines de blancs et *cholos*. Son attaque vise directement les ayllus perçus comme des institutions dont la suppression devient nécessaire. Également sociologue et membre de la Société géographique de La Paz, Saavedra publie en 1903 une étude ethnologique intitulée *El Ayllu* qui est imprégnée d'une vision décadente des institutions autochtones. Sa perspective provoque un débat sur le rôle des autochtones dans la société bolivienne. L'écrivain et historien bolivien Alcides Arguedas, auteur de *Raza de Bronce*, une fresque indigéniste sur une communauté aymara et les injustices dont elle est l'objet de la part des propriétaires terriens, rejoint cette vision pessimiste sur l'évolution des communautés autochtones. Au contraire, le poète et homme politique Franz Tamayo, d'ascendance autochtone, défend une vision indigéniste plus affirmée qui veut que les peuples autochtones puissent participer au renforcement de l'identité bolivienne, bien qu'il conçoive encore la race en termes biologiques.

290. *Ibid.*, p. 106.

Le mandat de Saavedra est plus clément avec les syndicats qu'il perçoit comme des potentiels alliés et fait adopter la première moderne législation sur le travail. À la fin des années 1920, les mouvements étudiants et le parti socialiste, créé en 1921, revendiquent une réforme agraire et la fin du féodalisme dans le travail rural. Ils demandent une socialisation des ressources naturelles et soutiennent les premiers mouvements ouvriers. Une grande rébellion autochtone contre les traitements que leur infligent les patrons d'*haciendas* a lieu en 1927 à Chayanta dans le département de Potosí et s'étend à trois autres départements, dont La Paz. Elle est à nouveau fortement réprimée. Un soulèvement étudiant en 1930 force le président Hernando Siles à quitter le pouvoir après avoir perdu le soutien de l'armée.

Le mandat de Daniel Salamanca de 1931 à 1934 constitue pour la première fois en Bolivie une période de dénonciation de la menace « rouge » qui se concrétise notamment par la dissolution du syndicat des travailleurs du télégraphe. Le premier juillet 1931, Salamanca prend pour excuse un incident à la frontière pour rompre les relations diplomatiques avec le Paraguay. Débute alors la guerre du Chacho de 1932 à 1935 qui se solde par la défaite de la Bolivie et fait s'effondrer les gouvernements civils boliviens et les partis traditionnels des décennies précédentes. Les conséquences de la guerre sur la Bolivie sont majeures au point qu'une génération est baptisée du nom du conflit. Environ soixante mille soldats boliviens y meurent, sur deux millions d'habitants, soit un ratio équivalent aux pertes des nations européennes pendant la Première Guerre mondiale. La structuration en fonction de critères raciaux de l'armée avec les blancs comme officiers et les autochtones en première ligne entache la légitimité de l'institution. Comme l'écrit Herbert Klein, avec la guerre du Chaco

> la question autochtone, la question du travail, la question foncière et la dépendance économique à l'égard des compagnies minières privées deviennent les nouveaux thèmes du débat national plutôt que les anciennes questions de gouvernement civil, d'élections justes et de construction de chemins de fer. Ces discussions conduisent à la création de nouveaux partis et de mouvements révolutionnaires à la fin des années 30 et dans les années 40, et finalement à la révolution sociale de 1952 [291].

Une critique du consensus raciste sur lequel s'est construit la Bolivie émerge avec notamment Tristan Marof, un intellectuel inspiré par le cadre indigéniste et marxiste établi par le péruvien José Carlos Mariategui [292]. Il revendique la fin du système des *haciendas* pour retrouver le mode d'organisation des peuples andins. La création de l'école autochtone dans la

291. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 176.

292. Voir notamment José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, avec la coll. d'Aníbal Quijano et Elizabeth Garrels, 3e éd., Colección clásica 69, Caracas : República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

communauté autochtone de Warisata en 1931 par Elizardo Pérez et le dirigeant aymara Avelino Siñani propose pour la première fois des enseignements décidés et gérés par les Aymaras eux-mêmes. Une alliance entre les ouvriers et les autochtones est théorisée avec un objectif qui transparaît dans le slogan « les terres aux autochtones [*indios*], les mines à l'État ». En exil à Córdoba en Argentine, Marof fonde en 1934 le Parti ouvrier révolutionnaire (*Partido Obrero Revolucionario*, POR). Malgré des dissensions internes, le POR a une influence idéologique considérable en imposant le marxisme dans les référents idéologiques de l'époque. La grève générale de 1936 déstabilise le gouvernement qui subit un coup d'État mené par les jeunes officiers de la guerre du Chaco.

Ces derniers constituent différents gouvernements en prise avec les divisions idéologiques du pays allant du « socialisme militaire », comme le défend le colonel David Toro, au conservatisme. Le gouvernement de Toro nationalise notamment les hydrocarbures en créant l'entreprise Gisements pétrolifères fiscaux boliviens (*Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos*, YPFB). Le militaire Germán Busch remplace David Toro en 1937. Au cours de sa présidence, une convention constitutionnelle met fin aux principes de la charte libérale de 1880 en limitant le droit à la propriété privée et en faisant de l'État le responsable du bien-être des individus et le garant d'une éducation gratuite et universelle. Bien que les propositions les plus radicales, comme une réforme agraire, la légalisation de l'ayllu ou la nationalisation des mines soient refusées, la Constitution de 1938 rompt avec la tradition libérale du XIXe siècle. Elle est cependant suspendue en 1939 lorsque Busch se déclare dictateur. Sa mort la même année met fin à cette période de « socialisme militaire » qui connaît un essor considérable des partis de gauche.

En 1940, l'homme politique marxiste José Antonio Arze surprend avec son score de plus de 10% aux élections présidentielles, sans toutefois pouvoir l'emporter face aux conservateurs. Il crée la même année le Parti de gauche révolutionnaire (*Partido de la Izquierda Revolucionaria*, PIR), dont le programme défend la nationalisation des mines et la libération des autochtones, tout en prônant un alignement sur le régime soviétique. Deux ans plus tard, Víctor Paz Estenssoro et d'autres constituent le Mouvement national révolutionnaire (*Movimiento Nacional Revolucionario*, MNR) qui forme le troisième pôle d'opposition de gauche face aux conservateurs. Contrairement au POR et PIR, le MNR adopte une position hostile vis-à-vis des paysans autochtones, en accord avec l'origine blanche et de classe moyenne de ses membres. Au cours

de la Seconde Guerre mondiale, la Bolivie rejoint le camp des alliés, contraignant le MNR à ne plus faire état de ses sympathies fascistes.

En 1943, un coup d'État militaire renverse le gouvernement avec le soutien du MNR et le militaire Gualberto Villarroel devient président. Il soutient les mineurs, notamment en travaillant avec Juan Lechín, le secrétaire général de la Fédération syndicale de travailleurs miniers de Bolivie (*Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia*, FSTMB), créée en 1944. Le régime apporte également un soutien aux peuples autochtones par l'organisation du premier Congrès national autochtone (*Congreso nacional indio*) qui réunit plus d'un millier de paysans parlant aymara et quechua à La Paz en mai 1945. Villarroel promet la construction d'écoles dans les communautés autochtones et décrète la fin du *pongueaje*, le travail forcé des autochtones pour les *hacendados*, bien que dans les faits la pratique se poursuit. La répression envers le mouvement marxiste continue cependant, avec notamment l'assassinat des dirigeants du PIR et l'emprisonnement de ses soutiens. Le 21 juillet 1946, une manifestation se dirige vers le palais présidentiel, tue Villarroel dans sa résidence et le pend à un lampadaire sur la place Murillo.

Le PIR prend alors le pouvoir avec les partis conservateurs, pendant que la FSTMB adopte la thèse de Pulacayo en novembre 1946 qui appelle à la révolution permanente, la lutte armée et rejette le réformisme du PIR. Le MNR se radicalise en s'alignant sur la position de la FSTMB et gagne en soutien populaire en dénonçant le renversement de Villarroel comme un putsch fasciste. La répression des mineurs par le gouvernement fait perdre au PIR son étiquette de parti de gauche. Certains de ses militants créent en 1950 le Parti communiste bolivien. En septembre 1949, le MNR lance une révolte civile sous la direction de Hernán Siles Zuazo qui dure deux mois mais échoue face à l'absence de défection de l'armée. Le parti gagne les élections en mai 1951 mais celles-ci sont annulées par le général Hugo Ballivián qui interdit le MNR qualifié de parti communiste. Le MNR décide alors de mener une guerre civile en armant ses soutiens. À partir du 9 avril 1952, trois jours de combat intenses qui font six cents morts viennent à bout de l'armée bolivienne. Le MNR prend le pouvoir et applique un programme révolutionnaire.

En 1950, la Bolivie est un pays majoritairement rural avec 72% des travailleurs dans l'agriculture mais qui ne participent que pour 33% du produit intérieur brut (PIB). Par ailleurs, 6% des propriétaires terriens de mille hectares ou plus possèdent 92% des terres arables alors que 60% des propriétaires de petites parcelles, ou *minifundios*, de cinq hectares ou

moins représentent seulement 0,2% des terres disponibles. L'industrie compte pour 4% de la population économiquement active et l'exploitation de l'étain, la Bolivie étant le premier producteur mondial, ne génère que peu de bénéfices. La défaite de l'armée permet au MNR et à ses soutiens de s'emparer des *haciendas*. Le parti instaure le vote universel. La FSTMB soutient la création en avril 1952 de la Centrale ouvrière bolivienne (*Central Obrera Boliviana*, COB) avec Juan Lechín pour dirigeant. Grâce au soutien de la COB, le gouvernement nationalise les trois principales entreprises minières et crée la Corporation minière de Bolivie (*Corporación Minera de Bolivia*, COMIBOL) dans laquelle siègent deux travailleurs parmi les sept membres du conseil d'administration.

Herbert Klein compare la situation des campagnes boliviennes de cette époque à la Grande Peur qui suit la Révolution française. Des registres de travail sont détruits, des propriétaires terriens expulsés ou tués, et des terrains appropriés. Des syndicats commencent à être organisés chez les paysans, notamment sous l'impulsion de la COB qui fournit des armes et constitue des milices. La pression mise sur le gouvernement le conduit à émettre le 3 août 1953 un décret de réforme agraire qui exproprie les *haciendas* et les confie aux communautés autochtones et aux syndicats, lesquels peuvent en faire l'acquisition seulement à titre collectif, bien que des propriétés individuelles confiées aux anciens travailleurs des *haciendas* existent également. Des dirigeants paysans et autochtones émergent alors, notamment dans la communauté d'Achacachi pour les Aymaras.

La satisfaction des revendications foncières fait des autochtones et paysans une classe qui devient conservatrice et offre peu de soutien aux travailleurs urbains. Pendant les deux décennies qui suivent, leurs principales préoccupations sont l'accès à la santé et à l'éducation, et la sauvegarde de leurs titres fonciers. Comme l'explique Manuel Sarkisyanz : « Ainsi, le régime de la Révolution nationale a officiellement remplacé le terme indien [*indio*] par celui de paysan. Cette majorité rurale devait assumer la “Civilisation” unitaire de la nation, remplaçant progressivement l'identité culturelle indienne par l'identité civique nationale du Bolivien (bien que – en termes programmatiques – l'intégration des Indiens dans la civilisation n'implique pas l'éradication de la culture indigène) » [293].

La forte inflation et les mesures du MNR qui touchent aux revenus des classes moyennes font croître le soutien pour la Phalange socialiste bolivienne (*Falange Socialista Boliviana*, FSB), parti d'obédience fasciste. Le MNR arrive à se maintenir au pouvoir mais refuse d'approfondir

293. Sarkisyanz, *Kollasuyo*, *op. cit.*, p. 347.

les mesures révolutionnaires. Le pays se trouve alors dans une situation de capitalisme d'État et fait appel à l'aide financière des États-Unis. Son président, Dwight Eisenhower, perçoit cette demande comme à la fois l'opportunité de contenir l'influence communiste en Amérique latine et de définir un modèle pour les programmes d'aide en Amérique latine, en accord avec le quatrième point du discours d'inauguration d'Harry Truman de janvier 1949. Le programme est considéré comme un succès économique dans les années 1960, mais provoque l'opposition de la gauche, notamment de la COB.

Au cours de son second mandat, de 1960 à 1964, Víctor Paz Estenssoro accentue son opposition à la COB et autorise les États-Unis à investir la structure de commandement de l'armée bolivienne tout en dénonçant la « subversion communiste ». En 1960, des intellectuels aymaras créent le Parti agraire national (*Partido Agraria Nacional*, PAN), premier parti politique indianiste avant le nom, qui confère aux autochtones la responsabilité de leur développement et de leur liberté. En 1962, certains intellectuels du PAN constituent le Parti indien des Aymaras et Keswas (*Partido Indio de Aymaras y Keswas*, PIAK) qui devient en 1966 le Parti indien de Bolivie (*Partido Indio de Bolivia*, PIB). Ces premières expériences institutionnelles de l'indianisme sont développées plus amplement dans la première partie de ce travail.

En 1964, Paz Estenssoro se présente pour un troisième mandat avec pour vice-président le général René Barrientos qui, quelques mois après son accès au pouvoir, réalise un coup d'État. Mais, contrairement à ses voisins latino-américains, comme le Chili, l'armée bolivienne n'est pas nécessairement une institution conservatrice et hiérarchique, la rendant de ce fait imprévisible et soumise aux changements de dirigeants et de leur personnalité. Les coalitions militaires qui se succèdent maintiennent toutefois leur soutien aux réformes sociales et économiques de la Révolution nationale de 1952, et surtout à la réforme agraire et à la mobilisation de la classe paysanne.

Barrientos continue ainsi la redistribution des terres. Parlant quechua, le dictateur instaure une relation indirecte avec les syndicats paysans à l'origine du pacte militaire-paysan qui accentue le rôle paternaliste de l'État. Néanmoins, cette relation entre les paysans et l'État n'est pas exempt de résistances, notamment de la part des communautés aymaras. La venue du général Barrientos en décembre 1968 au cours d'un rassemblement paysan dans la communauté d'Achacachi à la suite de la mise en place d'un impôt unique sur la propriété

individuelle des terres provoque, par exemple, son expulsion à coups de jets de pierre [294]. Il mène, de plus, une politique de destruction de la FSTMB et fait massacrer des mineurs en grève en juin 1967. L'opposition de gauche ne réussit pas à reprendre le pouvoir, malgré les guérillas organisées par Che Guevera, qui est assassiné en 1967. Lorsque Barrientos meurt dans un accident d'hélicoptère en 1969 [295], il dispose encore d'un soutien suffisant pour continuer à gouverner.

Au contraire de la Bolivie, la construction de l'État chilien se déroule à l'écart de la vie politique des Mapuche. La présence des Mapuche dans les livres sur l'histoire du Chili est d'ailleurs beaucoup moins visible que celle des Aymaras pour l'histoire de la Bolivie. Le critère de distinction des cas à partir de leur localisation géographique contribue à ce traitement historiographique inégal. La différence entre les cas s'approfondit également par le processus de construction étatique qui, dans le cas de la Bolivie, s'appuie sur une présence limitée de l'État dans les campagnes, au contraire du Chili qui, après l'invasion du territoire mapuche à la fin du XIXe siècle, déploie une importante politique de domination du territoire, notamment par la colonisation. Ce préambule historique permet également d'établir les premiers éléments de distinction pour le dernier critère de la comparaison de cas les plus différents, à savoir la forme organisationnelle. Les paragraphes précédents font état de la force politique des Aymaras qui, bien que formellement exclus du champ politique bolivien, participent aux révoltes sociales et politiques du pays. La situation des Mapuche est, en cela, différente car leur présence dans la politique nationale est moindre, bien qu'elle ne soit pas nulle comme en témoigne leur rôle dans la guerre d'indépendance du Chili.

Le mouvement d'indépendance du Chili émerge dans le même contexte que celui de la Bolivie [296]. Au début du XIXe siècle, l'invasion napoléonienne déstabilise la royauté espagnole. Progressivement des opinions à la faveur de plus d'autonomie vis-à-vis de la métropole se font entendre de la part des créoles. Un *cabildo* ouvert (*abierto*) réunit quatre-cents citoyens à Santiago le 18 septembre 1810 au cours duquel la consigne « nous voulons une junte » (*¡junta queremos !*) est clamée. Les positions se radicalisent vers une demande d'indépendance alors que dans l'ensemble du continent des troupes royalistes affrontent les troupes créoles. À partir

294. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*, La Paz : HISBOL-CSUTCB, 1984.
295. La nature accidentelle ou intentionnelle du crash n'a, cependant, jamais été prouvée.
296. Sauf mention contraire, les paragraphes suivants s'appuient sur Simon Collier et William F. Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, 2e éd., Cambridge Latin American Studies 82, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, chap. 2-11.

de 1812, le pouvoir créole se concentre dans les mains de José Miguel Carrera qui dissout le Congrès national, créé juillet 1811.

En 1813, le vice-roi du Pérou envoie des troupes au Chili et prend le contrôle de la province de Concepción au Sud du pays. Bernardo O'Higgins devient dirigeant de la junte. La pression exercée par les troupes royalistes sur la capitale conduit O'Higgins, Carrera et deux mille soldats à traverser la cordillère des Andes. Grâce à l'argentin José de San Martín, O'Higgins remporte la bataille de Chacabuco en 1817 et acquiert le statut de « Dirigeant suprême du Chili » (*Director supremo de Chile*). Il déclare l'indépendance du pays en juillet 1818. La résistance royaliste se maintient toutefois dans le Sud bien qu'à partir de 1820 la majeure partie du territoire soit sous le contrôle des « patriotes ».

Un système complexe d'alliances matrimoniales entre les longkos des principales familles, notamment du fait de la polygamie, caractérise la société mapuche du XIXe siècle. Les guerres (*malones*) entre les différents groupes pour le contrôle de l'un d'entre eux ou la représentation du peuple mapuche face aux autorités chiliennes, sont fréquentes. Le contrôle des richesses, notamment le bétail, motive également ces conflits. Au milieu du XIXe siècle, une soixantaine de longkos détiennent la grande partie du pouvoir politique et militaire, attestant par là d'une concentration du pouvoir. Des stratégies différentes de relation avec l'État chilien distinguent, enfin, les groupes mapuche entre eux. Les Nagche, qui représentent le groupe le plus peuplé disposant des terres fertiles de la partie méridionale du fleuve Biobío, recherchent, par exemple, la reconnaissance de leur chefferie grâce à l'intégration sociale et culturelle à la société chilienne.

Au contraire, les Huenteche, présents aux abords de la cordillère des Andes dans une zone densément peuplée et dont l'économie repose sur l'élevage, participent activement à la guerre d'indépendance aux côtés des Espagnols dans le respect des traités signés avec la Couronne. D'autres groupes mapuche existent au début du XIXe siècle, comme les Pehuenche présents dans la cordillère ou les Lafkenche sur le littoral. Du côté Argentin, les Puelche et le longko Juan Calfucura établissent un territoire autonome dans les années 1840 sur le territoire de Salinas Grandes au sud-ouest de Buenos Aires et au sud-est de la province de La Pampa et contrôlent ainsi le commerce du sel. Cette autonomie se délite, cependant, à partir des années 1870 avec la conquête des pampas par l'État argentin [297].

297. Voir figure A.9 en annexe pour une carte contemporaine des peuples autochtones du Chili qui rend compte des différentes sous-appartenances des Mapuche.

Si les divisions sont importantes, la majorité des groupes mapuche s'oppose aux troupes chiliennes au moment de l'indépendance. Au cours de la guerre à mort (*guerra a muerte*), au début des années 1820 et nommée ainsi du fait de pratiques guerrières irrégulières, les Lafkenche, Pehuenche et Huenteche prennent parti pour le camp royaliste, alors que les Nagche s'allient aux républicains. Cet événement traumatique pour les libéraux caractérise précisément l'ambivalence qui marque l'indigénisme du XXe siècle et qui oscille entre une vision mythique des peuples autochtones, notamment associé à la vision rousseauiste du « bon sauvage », et une volonté d'« intégration » à la société dite moderne. Le choix majoritaire des Mapuche pour le camp royaliste est également motivé par une suspicion vis-à-vis du centralisme au profit de Santiago et de la défense d'une unité territoriale qui motivent les indépendantistes. Le traité de Tapihue de 1825 signé entre les Mapuche et les autorités chiliennes reconnaît, toutefois, le maintien de la frontière du Biobío, bien que de nombreux colons la franchissent pour s'y installer [298].

Le Chili devient une république avec la première Constitution qui mentionne la nature de son régime en 1823. Les débats sur les applications des idées libérales issues des révolutions états-uniennes et françaises marquent les premiers instants de la nouvelle république. La définition d'un horizon de progrès puise notamment dans la vision mythique des Mapuche et leur résistance contre les Espagnols. « Que sont les demi-dieux de l'Antiquité à côté des Araucaniens ? », s'interroge, par exemple, le journal *La Clave*. L'abolition de l'esclavage est décrétée en 1823, de même que la fin de lois spéciales concernant les peuples autochtones. Mais les quatre mille esclaves que compte le Chili et l'autonomie des Mapuche font état d'une démographie homogène à la faveur des créoles peu comparable à ses voisins bolivien ou péruvien.

L'indépendance du Chili ne met, cependant, pas fin aux héritages coloniaux. L'élite aristocratique de la fin de la période coloniale conserve son rôle dirigeant et l'Église son influence traditionnelle. L'économie chilienne trouve une impulsion dans l'exploitation minière, au contraire du secteur agricole endommagé par la guerre. Ramón Freire succède à O'Higgins en 1823 jusqu'à 1827. D'obédience libérale, il dissout le Congrès en 1825 à la suite d'une instabilité constitutionnelle et conquit l'île de Chiloé aux royalistes. La fragilité des institutions conduit en 1828 à établir la quatrième constituante en cinq ans. Celle-ci aboutit à un régime fédéral qui structure le pays avec des assemblées provinciales. À la suite d'une guerre civile

298. Les trois précédents paragraphes s'appuient sur Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*, *op. cit.*, chap. 2.

(1829-1830), les conservateurs prennent le pouvoir et le commerçant Diego Portales est nommé ministre de la Guerre, de l'Intérieur et des Affaires étrangères, faisant de lui l'homme fort du régime.

En 1830, un million de Chiliens peuplent le pays. La population double au moment du quatrième recensement national en 1875. La situation frontalière avec les Mapuche reste relativement stable et permet à ces derniers de prospérer économiquement grâce à l'élevage. Des troupes chiliennes et des intermédiaires, représentants de la république, sont présents à la frontière et veillent au bon déroulement des relations commerciales. Des échanges culturels, comme les usages vestimentaires, structurent également la relation frontalière mais l'indépendance de la société mapuche vis-à-vis de la chilienne persiste, comme en témoigne le rejet par les Mapuche de la formation de villages et de l'imposition de la monogamie [299].

La Constitution de 1833 établit des institutions qui mêlent l'autoritarisme colonial au constitutionnalisme républicain. Le régime devient présidentiel avec de nombreux pouvoirs accordés à la tête de l'État, notamment en ce qui concerne les situations d'urgence qui donnent la possibilité de suspendre la Constitution et les libertés civiles. Un tiers de la période de 1833 à 1861 voit l'exercice de ces pouvoirs spéciaux. Les intendants provinciaux passent alors sous l'autorité directe du président. La centralité de Santiago est ainsi affirmée. Les manipulations électorales génèrent, par ailleurs, une forme de stabilité institutionnelle. Celles-ci continuent jusqu'à la fin du XIXe siècle, malgré les dénonciations de l'opposition [300].

Le général Manuel Bulnes est élu président du Chili pour le Parti conservateur en 1841 et le reste pendant dix ans. Les politiques économiques des mandats de Bulnes conjuguent libéralisation et développement des infrastructures. L'exportation d'or, d'argent et de cuivre constituent une bonne part des revenus issus de l'exportation. Les années 1850 sont également propices à l'export de blé et d'orge qui profitent ainsi aux *haciendas* chiliennes. Le salpêtre extrait des mines du nord du Chili et utilisé comme engrais en Europe devient une nouvelle source de revenus dans les années 1870. Avant l'apparition de la « question sociale » à la fin du XIXe siècle, les élites chiliennes veulent résoudre le problème de la pauvreté en incitant la migration européenne qui pourrait « moraliser » les classes populaires du pays. Si la migration massive n'arrive jamais, certains groupes sont incités à coloniser le Sud du pays, comme les

299. *Ibid.*, pp. 152-154.

300. Voir la thèse suivante pour une analyse approfondie de ce sujet : René Jara, *Un vote sans voix : la réforme des technologies et rituels de vote au Chili (1823-1920)*, Science politique, Grenoble : Université Grenoble Alpes, 2016.

trois mille Allemands qui s'établissent au Sud de l'Araucanie, près de Valdivia, dans les années 1850.

Une guerre civile ou révolution libérale précède l'arrivée au pouvoir de Manuel Montt en 1851. Opposés à la tendance autoritaire de Bulnes, des intellectuels créent en 1850 la Société de l'égalité (*Sociedad de la Igualdad*) qui vise une éducation des classes populaires, sans y inclure toutefois les Mapuche. Leur soulèvement dans le Nord et le centre du pays échoue cependant. En février 1851, les citoyens de Concepción au Sud du pays proclament leur intendant, le général et conservateur José María de la Cruz, candidat aux élections présidentielles. Le conflit avec le général Cruz dans le Sud déclenche des batailles entre plusieurs milliers de soldats. Celle de Loncomilla voit de nombreux Mapuche menés par les longkos Mañil y Colipí se battre aux côtés des troupes rebelles, motivées par leur opposition au centralisme de Santiago. Cruz y est cependant défait.

Au cours de son mandat, Montt perd le soutien des conservateurs. En 1857, un Parti national est créé pour le soutenir alors qu'une coalition entre les libéraux et les conservateurs se met en place. Un groupe de jeunes libéraux appellent à la formation d'une assemblée constituante en décembre 1858, mais l'armée reste fidèle à Montt et la répression s'abat sur les rebelles. Une guérilla dans les campagnes du Sud n'a guère plus de succès, malgré le soulèvement d'une majorité de Mapuche opposés à l'augmentation des colons sur leur territoire [301]. La victoire par les armes de Montt conduit, toutefois, à sa défaite politique avec l'élection du candidat de la coalition libérale-conservatrice en 1861, José Joaquín Perez. Cette période voit un renforcement du Parlement par l'importance qu'acquièrent progressivement les partis politiques.

Dans les années 1850, le développement du chemin de fer et la croissance des exportations agricoles accentuent la pression sur la frontière sud avec l'Araucanie. Au moins quatorze mille colons s'établissent au Sud du fleuve Biobío en 1858. Jusqu'aux années 1850, le gouvernement chilien poursuit la politique de la période coloniale en positionnant son armée à la frontière et en soutenant les longkos qui leur sont favorables. La province d'Arauco, qui couvre l'ensemble de l'Araucanie, est créée en 1853. Son intendant de 1857 à 1859, le colonel Cornelio Saavedra, propose un plan d'occupation de l'Araucanie par l'avancement progressif de la frontière sud et la construction de forts militaires afin de pérenniser les nouvelles positions acquises.

301. Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*, *op. cit.*, pp. 165-170.

Préoccupé par les possibles révoltes mapuche face aux incursions des colons, Saavedra fait adopter une loi en 1866 qui déclare l'État comme seul acquéreur des terres des autochtones et donc propriétaire en l'absence de titres légaux possédés par les Mapuche [302]. Il justifie son plan à la fois par des arguments civilisationnels et une position paternaliste de l'État vis-à-vis des Mapuche pour éviter une colonisation désordonnée et une extermination de ces derniers. Saavedra manie également l'arme diplomatique en s'appuyant sur les divisions internes des Mapuche, comme au cours du parlement de Toltén en 1869 [303]. Il jouit enfin du soutien de la presse et des secteurs économiques intéressés par les richesses du territoire. Cet extrait du *Mercurio*, journal d'envergure nationale, de 1859 en atteste :

> En effet, nous avons toujours considéré la conquête d'Arauco comme la solution du grand problème de la colonisation et du progrès du Chili, et nous nous souvenons d'avoir dit à cette occasion que ce n'est ni d'armes ni de population dont le pays a besoin pour son agrandissement industriel et politique, mais de territoire ; et c'est là sans doute une des phases les plus importantes de cette grande question nationale [304].

Un épisode surprenant survient, toutefois, avant que la conquête de l'Araucanie ne débute militairement. Avec le soutien de plusieurs longkos, le français Antoine de Tounens décrète en 1860 le royaume de l'Araucanie et de la Patagonie. Les Huenteche trouve dans le français l'opportunité de recevoir un soutien étranger et de constituer une autorité centrale à opposer à l'État chilien [305]. Son territoire s'étend du Sud du Chili jusqu'au détroit de Magellan, incluant la Patagonie argentine. Antoine de Tounens est, cependant, expulsé par les autorités chiliennes sans avoir réussi à faire reconnaître son royaume à l'international. Malgré plusieurs tentatives de retour, l'absence de soutien de plusieurs groupes mapuche et le début de la conquête chilienne rendent caduques ses ambitions.

La première phase du plan de Saavedra conduit à la construction de nouvelles villes fortifiées comme Angol en 1862. Le long de la rivière Malleco marque la première frontière sécurisée en 1868, alors que d'autres forts sont construits sur la bande côtière. Le colonel José Manuel Pinto conduit une guerre d'extermination à l'été 1869 qui décime plusieurs milliers d'individus [306]. Les Mapuche mènent, cependant, de nombreuses attaques, notamment sous la direction du longko Quilapán au cours des années 1870 et 1871. Les troupes chiliennes répliquent par des razzias punitives. Le contrôle de l'Araucanie reste majoritairement dans

302. *Ibid.*, pp. 161-162.
303. *Ibid.*, p. 227.
304. Cité dans *ibid.*, p. 179.
305. *Ibid.*, p. 188.
306. *Ibid.*, pp. 205-226.

les mains des Mapuche. Ce n'est qu'en 1878 que Saavedra, alors ministre de la Guerre, fait établir une ligne de forts le long de la rivière Traiguén.

La guerre du Pacifique (1879-1884) interrompt brièvement l'avancée chilienne mais le développement du chemin de fer, du télégraphe et l'usage de carabines à rechargement rapide viennent à bout de l'offensive Mapuche en 1881. La perte des principaux dirigeants politiques contribue également à leur défaite. La fondation de la ville de Villarica au-delà de la rivière Biobío en janvier 1883 marque la fin de l'indépendance de l'Araucanie. Le territoire est alors envahi par des colons qui s'approprient les terres ou les acquièrent auprès du gouvernement, notamment à la suite de la régulation du processus d'achat de terres avec les lois de 1866 et 1874. Le peuple mapuche est réduit dans une portion de territoire qui contient difficilement sa population et les transforme en petits agriculteurs. L'État privilégie la réduction par familles sous l'autorité d'un longko. Ce choix induit un changement considérable de la structure sociale des Mapuche qui doivent se concentrer à leur subsistance sur de petits espaces. Ainsi naît la réduction communautaire.

Entre 1884 et 1919, l'État délivre trois mille soixante-dix-huit titres de propriétés (*títulos de merced*) équivalant à quatre cent soixante-quinze mille hectares. Quarante mille Mapuche, soit un tiers de leur population, restent, toutefois, exclus de ce processus en grande partie arbitraire, qui provoque de ce fait de nombreux conflits [307]. Après la « pacification de l'Araucanie », la volonté de développer une agriculture capitaliste moderne échoue à cause de l'isolement international de la région et de la compétition internationale avec les pays nord-américains [308]. L'État argentin entreprend une invasion militaire similaire du territoire mapuche, nommé la « conquête du désert », de 1878 à 1885 [309].

En 1886, José Manuel Balmaceda est élu président. Il engage des grands travaux publics, dénonce le danger des monopoles des entreprises étrangères sur l'exploitation du nitrate et exprime sa volonté de nationaliser les chemins de fer. Mais le Congrès censure en 1890 les nouveaux ministres nommés par le président. Le 7 janvier 1891 des frégates de la marine quitte la baie de Valparaíso avec à leur bord le président de l'Assemblée Ramón Barros Luco. La quatrième guerre civile du XIXe siècle commence alors. Le 31 août 1891, l'armée du Congrès entre dans Santiago et instaure une junte. Balmaceda se suicide d'une balle dans la tête un jour après l'expiration de son mandat, le 19 septembre. La guerre fait six mille morts.

307. *Ibid.*, pp. 356-357.
308. *Ibid.*, p. 353.
309. Voir figure A.10 en annexe pour une carte du territoire du Chili de 1830 à aujourd'hui.

Une croissance agricole importante caractérise le début du XIXe siècle. Ce modèle s'appuie sur une forte concentration des terres avec les *haciendas* contrôlant trois quarts des terres en 1900 et les *minifundios* occupant 1,5% des terres en 1917 ; loin des critères d'une agriculture modernisée. En 1918, la population chilienne représente trois millions neufs-cents mille habitants, soit le double par rapport à la fin de la guerre du Pacifique. José Bengoa calcule qu'environ 20% de la population mapuche décède entre 1881 et 1907 à cause des maladies et famines, soit vingt à trente mille autochtones [310]. La paupérisation de la population mapuche, mais également sa dispersion en trois mille communautés isolées les unes des autres, sont les conséquences directes de la conquête de l'Araucanie. Un repli culturel a alors lieu au sein des communautés et paralyse partiellement le changement social pour privilégier un conservatisme des traditions qui devient un outil de résistance face à la société chilienne [311]. La « question sociale » s'affirme en ce début de siècle du fait de l'organisation croissante des artisans et ouvriers. La fédération des ouvriers chiliens (*Federación de Obreros de Chile*, FOCH) est créée en 1909, puis le Parti ouvrier socialiste (*Partido Obrero Socialista*, POS) en 1912 par Luis Emilio Recabarren, un typographe de Valparaíso, qui se transforme en Parti communiste chilien dix ans plus tard.

En 1910, des descendants de longkos créent à Temuco la Société Caupolicán, défenseuse de l'Araucanie (*Sociedad Caupolicán, defensora de la Araucanía*). Ils participent ainsi au jeu politique chilien, adoptent les costumes occidentaux et revendiquent une perspective intégrationniste qui puisse respecter l'idiosyncrasie mapuche, notamment au travers de l'éducation. Plus radical, Manuel Aburto Panguilef entame en 1916 une campagne au caractère mystique qui appelle à la récupération des valeurs mapuche et au rejet de l'intégration. Il défend également la récupération territoriale des terres considérées comme usurpées. Panguilef crée en 1922 la Fédération araucanienne (*Federación Araucana*) et réalise entre 1920 et 1939 dix-neuf congrès au sein desquels participent plusieurs milliers de Mapuche [312]. Le IX Congrès de la fédération en 1930 réunit, par exemple, environ six mille longkos [313]. La récupération des terres passe également par la voie juridique, comme en témoignent les mille

310. BENGOA, *Historia del pueblo mapuche*, *op. cit.*, pp. 338-339.
311. *Ibid.*, pp. 367-371.
312. *Ibid.*, pp. 391-394.
313. Sergio CANIUQUEO, « Siglo XX en *Gulumapu*: de la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978 », *in* José MILLALÉN, Pablo MARIMÁN, Sergio CANIUQUEO et Rodrigo LEVIL (dir.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006, p. 171.

deux cent dix-neuf jugements rendus en 1929 sur ce sujet [314]. Aux antipodes de Panguilef, des frères mineurs capucins impulsent la création de l'Union araucanienne (*Unión Araucana*) en 1926 qui prône une « modernisation » des Mapuche et une rupture avec leurs traditions. Ils soutiennent également la division des communautés.

À la fin de la Première Guerre mondiale, la concentration des terres s'accentue avec un dixième du total des propriétés terriennes qui occupent 90% des terres. Ces exploitations résistent à la modernisation de leur outillage pour y préférer la main-d'œuvre des *inquilinos*. La croissance de la population continue d'assurer un marché à la production des *haciendas*. La personnalité charismatique d'Arturo Alessandri assure son succès à l'élection présidentielle de 1920. Le Parlement rejette, néanmoins, les réformes sociales qu'il propose. Aux élections parlementaires de 1924, Francisco Melivilu est le premier mapuche à être élu député sous l'étiquette du parti démocrate créé en 1887 pour défendre les intérêts des travailleurs. Un an plus tard, Manuel Manquilef, président de la Société autochtone Caupolicán (*Sociedad Indígena Caupolicán*), devient député pour le parti libéral. Il fait adopter en 1927 une loi de division des communautés défendue par les secteurs progressistes, d'après lesquels la forme communautaire empêche l'intégration des Mapuche. Ce débat est récurrent tout au long du XIXe siècle [315]. Les années 1930 voient enfin un exode rural de nombreux Mapuche du fait de la pauvreté engendrée par la difficulté de continuer à travailler la terre dans les réductions.

À la suite d'une tentative de coup d'État, Alessandri nomme Carlos Ibáñez, l'un des putschistes, ministre de la Guerre et met en œuvre des réformes sociales, qui sont toutefois conjuguées à une forte répression envers les grévistes. Une nouvelle Constitution est adoptée en septembre 1925. Elle introduit un rééquilibrage du pouvoir à l'avantage du président qui est élu au suffrage populaire direct tous les six ans, l'Assemblée l'étant au suffrage proportionnel tous les quatre ans. La pression exercée par Carlos Ibáñez conduit, cependant, Alessandri à démissionner en octobre 1925. L'ancien ministre de la Guerre est élu président en 1927 avec 98% des voix et 83% de participation au cours d'une élection où il est l'unique candidat. Ibáñez engage une politique répressive à l'égard des mouvements ouvriers et concentre le pouvoir autour de sa personne. Il règle également la question des conflits fonciers dans le Sud du pays au détriment des Mapuche qui subissent de nouvelles réductions de leurs terres.

314. Rolf Foerster et Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago : Centro de Estudios de la Mujer, 1988, p. 13.
315. Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*, *op. cit.*, p. 385.

La crise économique, liée à la crise de 1929, déstabilise, cependant, le pouvoir d'Ibáñez et de son successeur jusqu'au coup d'État de 1932 mené par une junte qui proclame la « République socialiste du Chili ». Le changement répété de chef de l'État conduit finalement à des élections en 1932 et l'élection à nouveau d'Arturo Alessandri. Le champ politique chilien se restructure avec les libéraux et les conservateurs à droite de l'échiquier, les socialistes naissant et les communistes à gauche, et la formation des phalanges nationales, ancêtres du parti démocrate-chrétien (*Partido Demócrata Cristiano*, PDC) chilien. Les affrontements de rue entre un mouvement nazi émergeant et les socialistes conduit Alessandri à faire adopter la Loi de sécurité de l'État (*Ley de Seguridad del Estado*) qui rend possible l'interdiction de certaines activités politiques. Cette loi n'est jamais abrogée.

La séparation gauche-droite s'accentue à la suite de plusieurs épisodes, dont le massacre par les *carabineros* de plusieurs centaines de paysans et Mapuche en 1934 dans le *fundo* Ranquil près de Temuco. La révolte trouve ses sources dans les tensions provoquées par les plans de colonisation du Sud, organisés par le gouvernement, et les conditions de travail. La Société Caupolicán devient dans les années 1930 la Corporation araucanienne (*Corporación Araucana*) après qu'une nouvelle génération menée par le jeune commerçant de Temuco Venancio Coñuepán en ait pris la direction. Avec plusieurs membres de la corporation, Venancio Coñuepán est élu député à plusieurs reprises. Grâce à son mandat, il réussit à faire abroger la loi de division des communautés de 1927 [316]. La Corporation apporte également son soutien à Alessandri en 1932 et met en place une caisse de crédit autochtone (*Caja de Crédito Indígena*) [317]. La question sociale se mêle alors à la question autochtone par l'intermédiaire de Panguilef dont les congrès accueillent des militants de la FOCH, du parti démocrate et du parti communiste. En 1932, Panguilef décrète une république autochtone (*República Indígena*) et annonce son soutien à la république socialiste du Chili qui ne dure que quelques jours. Cette première déclaration de régime autonome ne se concrétise, cependant, pas.

L'élection présidentielle de 1938 voit la formation d'un Front populaire avec à sa tête le radical Pedro Aguirre Cerda. Ce dernier n'applique cependant pas la réforme agraire qu'il a promise afin de s'assurer du soutien des *latifundistas* pour la mise en œuvre de son programme d'industrialisation, notamment grâce à la Corporation de développement (*Corporación de Fomento*, CORFO). Le candidat des radicaux et des communistes, Gabriel González Videla, remplace le Front populaire en 1946, mais se retourne rapidement contre les communistes.

316. *Ibid.*, p. 389.
317. Foerster et Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, *op. cit.*, p. 32.

Le mouvement ouvrier ne se remet de cette période que dans les années 1950 lorsque apparaît la Centrale unique des travailleurs (*Central Única de Trabajadores*, CUT).

Carlos Ibáñez devient à nouveau président en 1952 au cours du premier scrutin où peuvent participer les femmes. Il nomme comme ministre des Terres et de la colonisation Venancio Coñuepán, qui met en place la Direction des affaires autochtones (*Dirección de Asuntos Indígenas*, DASIN) et permet ainsi aux Mapuche de la Corporation araucanienne d'avoir un pouvoir réel sur les crédits d'aide et les Tribunaux des autochtones (*Juzgado de Indios*) chargés de la distribution des terres. Néanmoins, une majorité de partis politiques attaque l'action de la Corporation araucanienne, ce qui pousse le gouvernement à ne pas mettre à disposition de la DASIN les moyens nécessaires à son bon fonctionnement [318]. Grâce à une réforme qui limite l'emprise des partis de droite sur les *inquilinos*, le nombre de votes en faveur de la gauche augmente aux élections présidentielles de 1958. Le fils de l'ancien président Arturo Alessandri, Jorge, remporte cependant le scrutin avec une marge de trente-trois mille voix d'avance sur le candidat du Parti socialiste chilien, Salvador Allende.

Une nouvelle loi électorale, adoptée en 1962 par le Congrès, fait passer l'électorat d'environ un million en 1958 à quasiment trois millions d'électeurs l'année de la réforme. Deux ans plus tard, la population chilienne représente environ huit millions d'habitants, contre quatre millions et demi en 1930. L'alphabétisation atteint les 84% mais la majorité de ceux qui entrent en école primaire y reste moins de cinq ans. L'exode rural des Mapuche s'accentue à cette période et représente environ 25% de leur population [319]. Une « diaspora invisible » [320] apparaît alors à Santiago qui s'efforce de cacher ses signes culturels distinctifs pour éviter la discrimination et les conséquences du colonialisme interne [321]. La pression de la gauche mais également le lancement par John F. Kennedy du programme Alliance pour le progrès qui fait de la réforme agraire le « grand projet pour la modernisation démocratique de l'Amérique latine » [322] contribuent à l'approbation de la loi n° 15.020 en 1962. Cette dernière introduit de timides mesures sur la redistribution des terres. Elle contraint surtout les propriétaires terriens à améliorer les conditions de vie des *inquilinos* et institue les instances administratives en charge de la réforme. La Corporation de réforme agraire (*Corporación de Reforma Agraria*,

318. *Ibid.*, pp. 198-200.
319. Arauco Chihuailaf, « Migraciones mapuche en el siglo XX », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n° 12, 2006, p. 1.
320. Andrea Aravena, « La diáspora invisible », *El Correo de la UNESCO*, n° 9, 2001, pp. 18-20.
321. Nahuelpán Moreno, « Las "zonas grises" de las historias mapuche », *op. cit.*
322. Arthur M. Schlesinger, *A Thousand Days: John F. Kennedy in the White House*, Boston : Houghton Mifflin, 2002.

CORA) supervise le processus d'expropriation, le Conseil supérieur de développement agraire (*Consejo Superior de Fomento Agropecuario*, CONFSA) assure le développement efficace des terres expropriées, et l'Institut de développement agricole et pécuaire (*Instituto de Desarrollo Agropecuario*, INDAP) fournit une assistance technique et monétaire.

La « question mapuche » est interprétée au prisme du problème général du *minifundio*, soit les terrains en dessous de cinq hectares qui ne permettent pas une exploitation agricole viable. La loi n° 14.511, promulguée en 1960, s'attache à résoudre la contradiction entre un ancien objectif, qu'est celui de la division des communautés mapuche, et celui de trouver une alternative économique à la faible productivité générée par les *minifundios*. L'ensemble des organisations mapuche s'accorde avec le diagnostic que pose la loi n° 14.511 sur le *minifundio*, mais critique l'insuffisance des mesures mises en place. Un premier Congrès national mapuche, qui se tient à Temuco en 1953, aboutit à la création de l'Association nationale des autochtones (*Asociación Nacional de Indígenas*, ANI), liée au parti communiste. Menée par Martín Painemal Huenchal, l'Association définit ainsi ses objectifs, lesquels résonnent fortement avec l'évolution du mouvement dans les années 1970 :

> L'Association nationale des autochtones s'efforcera d'organiser tous les Mapuches du pays (…) afin de parvenir à leur émancipation complète en tant que Minorité nationale ; elle luttera pour l'abolition de toute discrimination raciale ; pour la conservation de leurs terres ; pour élever le niveau économique, politique, social et culturel de ses membres. Avec le peuple et la classe ouvrière organisée, elle luttera pour la récupération des libertés publiques, pour l'amélioration du régime démocratique, pour la défense de la souveraineté nationale, pour la libération du Chili de la domination étrangère, contre l'oligarchie foncière et ses serviteurs, pour la paix et contre la guerre (…) [323].

En 1964, un « compromis historique », nommé le Pacte de Cautín, est signé entre les dirigeants mapuche et le candidat à la présidence Salvador Allende, dans lequel les parties s'engagent à la mise en place de « moyens matériels et spirituels qui servent de fondation pour la construction d'un nouveau peuple araucanien [mapuche] ». En 1963, plus de quarante mapuche se présentent à des postes municipaux rompant ainsi avec l'hégémonie de la Corporation araucanienne. Les occupations illégales de terres se multiplient, le plus souvent avec le soutien des organisations paysannes et révolutionnaires [324].

À l'élection présidentielle de 1964, les démocrates-chrétiens présentent à nouveau Eduardo Frei Montalva qui l'emporte avec 56% des voix face à Allende qui réunit environ 39%. Le gouvernement de Frei Montalva met rapidement en œuvre les réformes promises mais fait face

323. Cité dans Foerster et Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, *op. cit.*, p. 251.
324. *Ibid.*, pp. 285-286.

à l'opposition de la droite conservatrice et de la coalition de gauche menée par Allende. Des nouveaux logements sont construits et la gauche encourage l'occupation de terrains vagues à la périphérie des villes qui deviennent pour la plupart des *poblaciones*, soit des quartiers populaires fortement politisés. Le gouvernement augmente, par ailleurs, la participation de l'État dans les entreprises étrangères d'extraction du cuivre par l'intermédiaire de la Corporation du cuivre (*Corporación del Cobre*, CODELCO) et crée le Bureau de planification nationale (*Oficina de Planificación Nacional*, ODEPLAN).

Frei Montalva approfondit la réforme agraire en s'appuyant sur les institutions de la loi d'Alessandri. Quatre-cents *haciendas* sont expropriées avant 1967. La syndicalisation rurale augmente avec cent trente mille adhérents en 1970. Les organisations mapuche se multiplient également, notamment avec la création du Mouvement autochtone du Chili en 1965 (*Movimiento Indígena de Chile*)[325]. La loi nº 16.625, adoptée en 1967, permet l'expropriation des propriétés de plus de quatre-vingts hectares en échange d'une compensation. Vers la fin du mandat de Frei Montalva, la CORA a exproprié plus de mille trois cents *haciendas*, soit environ un cinquième à un quart des propriétés visées par la loi. Des membres du PDC, dont Jacques Chonchol, vice-président de l'INDAP, appliquent une restructuration politique et sociale des campagnes. Les *haciendas* expropriées ne sont ainsi pas subdivisées mais deviennent des *asentamientos*[326]. Un comité paysan est élu et la CORA organise la gestion collective des terres expropriées avec la possibilité, après cinq ans, de décider de continuer la gestion collective ou de diviser les terres. Neuf cents *asentamientos* sont constitués à la fin du mandat de Frei Montalva et une centaine décide de leur organisation future, la majorité préférant la gestion collective. Les propriétaires terriens organisent des protestations contre la réforme en bloquant, par exemple, des routes.

La perspective d'un deuxième gouvernement de Frei Montalva s'amenuise alors que les critiques de la droite et de la gauche s'accentuent, et que des dissensions internes au PDC apparaissent. En 1969, Jacques Chonchol et d'autres quittent le PDC pour créer le Mouvement d'action populaire unitaire (*Movimiento de Acción Popular Unitaria*, MAPU). Le contexte de la révolution cubaine encourage le développement de guérillas dans l'ensemble de l'Amérique latine et inspire la formation du Mouvement de gauche révolutionnaire (*Movimiento de*

325. *Ibid.*, pp. 317-321.
326. Le terme n'est pas traduit car il signifie littéralement « installation » ou « colonie », et ses traductions ne reflètent pas la neutralité axiologique qu'il transmet en espagnol.

Izquierda Revolucionaria, MIR) par des étudiants de l'Université de Concepción en 1965 [327]. La campagne des élections de 1969 débute ainsi dans un contexte tendu et voit s'opposer Jorge Alessandri pour la droite, Radomiro Tomic pour le PDC et Allende pour la coalition Unité populaire qui regroupe principalement le parti socialiste, le parti communiste et le MAPU.

Une tentative de coup d'État par le général Roberto Viaux a lieu en octobre 1969, mais est rapidement condamnée par l'ensemble des partis politiques. Le commandant en chef, le général René Schneider, déclare publiquement en mai 1970 que l'armée soutiendra le président élu. Les affrontements violents entre militants se multiplient au cours de la campagne alors que la droite organise une campagne de la terreur (*campaña del terror*) en publiant des photos de tanks soviétiques à l'entrée du palais présidentiel, La Moneda. Le général Viaux planifie avec le soutien de la *Central American Agency* (CIA) un autre coup d'État afin d'empêcher Allende d'accéder au pouvoir. Il fait kidnapper le général Schneider mais ce dernier résiste et en sort mortellement blessé. Son décès provoque un choc national. Allende gagne finalement les élections.

327. Voir figure A.11 en annexe pour un schéma d'évolution des partis politiques chiliens de 1830 à 1960.

Première partie

Une transition de l'autodétermination, des États bolivien et chilien aux peuples autochtones (1970-1982)

Introduction de la première partie

Cette première partie se concentre sur l'étude de l'interaction entre les États bolivien et chilien, et les peuples autochtones aymara et mapuche de 1970 à 1982. Sa périodisation commence par l'arrivée au pouvoir de gouvernements socialistes en Bolivie et au Chili en 1970. Les coups d'État, qui y mettent respectivement fin en 1971 et 1973, adoptent une posture idéologique en opposition radicale avec les politiques précédentes, ce qui justifie ainsi leur inclusion dans ce moment historique dont la cohérence repose sur le conflit entre socialisme et anticommunisme propre à la guerre froide. La date de 1982 clôt ce moment du fait de divers événements comme la transition démocratique bolivienne en 1982, la crise économique au Chili et l'adoption d'une nouvelle Constitution deux ans plus tôt, et la création du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA) au niveau international. Mais c'est avant tout le consensus de Washington au début de la décennie 1980 qui provoque définitivement le changement de moment historique en faisant du néolibéralisme un projet politique dominant, bien que la dictature chilienne ait mis en œuvre les politiques économiques que ce projet enjoint à partir de la moitié des années 1970. Les moments historiques définis s'attachent donc à la recherche d'une matrice d'interprétation politique dont la cohérence peut toutefois intégrer des processus contradictoires, comme en attestent ceux entre socialisme et anticommunisme.

La période choisie constitue celle d'une transition de la revendication d'autodétermination, des États vers les peuples autochtones. Le terme de transition est à comprendre à la fois sur le plan empirique et analytique. Pour le premier, la transition renvoie au changement d'acteurs qui revendiquent le droit à l'autodétermination ; les États étant les premiers au début des années 1970, puis les peuples autochtones à partir du milieu de cette décennie. Sur le plan analytique, la construction de cette partie commence par la relation entre la souveraineté étatique et l'autodétermination, plus particulièrement sur le plan international. Le regard se déplace ensuite légèrement pour inclure la perspective des deux États sur les peuples

autochtones au travers de l'idéologique indigéniste. Un dernier déplacement conduit enfin à considérer les prémisses des demandes d'autonomie des peuples autochtones vis-à-vis de l'État. Trois plans d'analyse se succèdent ainsi, allant de l'État et l'autodétermination, aux peuples autochtones vis-à-vis de l'État, en passant par l'État vis-à-vis des peuples autochtones. Cette combinaison nécessite un recours important à la description contextuelle pour justement mettre en valeur les changements énoncés.

L'étude de ce contexte de transition s'appuie, d'abord, sur la politique internationale de la Bolivie et du Chili et les réformes d'ampleur que les deux États mènent au début des années 1970. Ils font du droit à l'autodétermination une autonomie politique et économique vis-à-vis des puissances se trouvant au centre du système économique mondial. La rupture qui s'ensuit avec les coups d'État de 1971 en Bolivie et 1973 au Chili laisse place à des régimes militaires conservateurs qui s'inscrivent en opposition au changement entamé par les gouvernements précédents tant sur le plan international que national. Ils rejettent, de ce fait, l'usage du droit à l'autodétermination pour privilégier la souveraineté comme outil au service de la sécurité nationale, elle-même entendue comme prévention de la « subversion communiste ».

L'interaction entre les gouvernements bolivien et chilien du début des années 1970 et les peuples autochtones aymara et mapuche se manifeste, ensuite, au travers de l'idéologie indigéniste. Celle-ci veut que la nation intègre l'ensemble des peuples autochtones qui vivent en son sein sans nécessairement reconnaître leur spécificité. Elle établit, par exemple, des mythes du fondement de la communauté nationale à partir des exploits guerriers des Aymaras et Mapuche. L'idéologie indigéniste transparaît également dans les réformes d'ampleur engagées dans les différents secteurs de la société. Elles favorisent alors une politique développementaliste qui intègre les peuples autochtones dans des objectifs de production agricole et les considère ainsi comme membres de la classe paysanne. Les dictatures militaires mobilisent également des mythes fondateurs associés à l'histoire des peuples autochtones, mais en y associant des valeurs distinctes à celles des gouvernements socialistes. La politique développementaliste persiste, bien qu'elle vise cette fois à permettre une meilleure productivité agricole de petites exploitations dans un cadre capitaliste.

La contestation de l'indigénisme débouche, enfin, sur l'analyse d'actes constitutifs de régimes autonomes pour les peuples aymara et mapuche. Les réformes agraires mises en œuvre au début des années 1970 ouvrent la voie à la récupération de terres considérées comme ancestrales et à des formes d'auto-organisation qui dépassent parfois les limites institutionnelles

établies par les gouvernements. Une transition de l'indigénisme à l'indianisme, comme mouvement politique des organisations autochtones revendiquant la spécificité de leur situation vis-à-vis d'autres groupes sociaux, s'opère alors. Les dictatures interrompent ce mouvement en défaisant les acquis des réformes agraires et en réprimant les organisations autochtones, malgré la poursuite de réflexions autonomistes en clandestinité.

Chapitre 1

L'autodétermination étatique et l'autonomie internationale

Ce chapitre commence par la caractérisation de la décennie 1970 dont le contexte intègre deux dynamiques opposées. La première hérite des évolutions internationales des années 1960. Comme évoqué dans le préambule historique, différents événements de cette décennie marquent des points d'inflexion tant pour la politique internationale que pour les mouvements sociaux nationaux qui trouvent une résonance au niveau international. L'entremêlement des changements provoqués par les « années 68 » [328] avec la formation du mouvement des non-alignés constitue un renouvellement des interactions entre les mouvements sociaux et l'État. L'arrivée au pouvoir des gouvernements de Salvador Allende le 3 septembre 1970 et de Juan José Torres le 7 octobre 1970 est ainsi la conséquence de ces changements mais marque également leur approfondissement.

La construction de nouvelles institutions, le questionnement du rôle de l'État pour la formation d'une société socialiste, et le soutien de groupes appartenant à la société civile trouvent leurs sources dans ce contexte international révolutionnaire. Ce dernier fait, cependant, face à une dynamique opposée dans les premières années de la décennie 1970 avec la réaction au changement radical amorcé précédemment. La situation économique internationale bride également la dynamique politique du mouvement des non-alignés et met fin à celle des « années 68 ». La réaction des dictatures conservatrices se définit alors en opposition aux groupes qui avaient pour objectif la « subversion » de l'ordre social.

328. Geneviève Dreyfus-Armand, Marie-Françoise Levy, Michelle Zancarini-Fournel et Robert Frank (dir.), *Les années 68 : le temps de la contestation*, Historiques 162, Bruxelles : Complexe/IHTP, 2000.

Le début de la deuxième partie du chapitre étudie plus précisément la participation internationale des États bolivien et chilien au mouvement des non-alignés. La volonté d'appliquer une souveraineté populaire sur la scène internationale consacre le droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie politique et économique. Les théories de la dépendance et le développement institutionnel auxquelles elles donnent lieu, mais également l'école de l'autonomie en relations internationales [329], inspirent ici les gouvernements bolivien et chilien. Cette autonomie se traduit par des politiques nationales qui assureraient le fondement de l'indépendance internationale. La nationalisation d'entreprises étrangères et la mise en place de mécanisme de participation populaire pour la définition de ces politiques en sont des exemples. Au contraire, l'intérêt national sous les dictatures ne se formule plus en termes d'indépendance et d'autodétermination, mais à partir de la doctrine de sécurité nationale qui définit la figure du militant communiste comme ennemi intérieur et associe la sécurité de l'État à celle de la nation [330]. La position internationale de l'État bolivien et chilien diffère alors avec celle des gouvernements socialistes et s'aligne sur celle des États-Unis.

1.1 Un contexte international (contre-)révolutionnaire

1.1.1 Non-alignement et production internationale de la valeur

La formation du mouvement des non-alignés et de sa réflexion sur les structures de l'économie politique internationale nécessite un bref retour historique sur la décennie précédant celle de 1970. La troisième vague de décolonisation [331] et la création de nombreux États en Afrique et Asie marquent les premières années de la décennie 1960. Le poids démographique de ces nouveaux acteurs renforce leur puissance au niveau international [332], comme le veulent les attributs de cette dernière selon Hans Morgenthau [333] – bien que la relation entre les deux variables ne soit pas automatique. Leur admission progressive à l'Assemblée générale des Nations unies (AGNU) déplacent également les équilibres de votes au sein de l'organisation in-

329. José Briceño Ruiz et Alejandro Simonoff, « La Escuela de la Autonomía, América Latina y la teoría de las relaciones internacionales », *Estudios internacionales (Santiago)*, vol. 49, nº 186, 2017, pp. 39-89.
330. Francisco Leal Buitrago, « La doctrina de seguridad nacional: materialización de la guerra fría en América del Sur », *Revista de Estudios Sociales*, nº 15, 2003, pp. 74-87.
331. Dane Keith Kennedy, *Decolonization: A Very Short Introduction*, New York : Oxford University Press, 2016.
332. Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres : Abacus, 1995, pp. 344-346.
333. Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York : Alfred A. Knopf, 1948, pp. 91-94.

ternationale. Le nombre total de membres de l'AGNU passe ainsi de cinquante-et-un en 1945 à cent dix-sept en 1965, avec une multiplication par dix pour les pays africains et de plus de deux pour les pays asiatiques [334]. Mais c'est surtout leurs efforts de coalition qui modifient la structure bipolaire des alliances de la Guerre froide au travers d'une politique de non-alignement vis-à-vis des deux blocs de la Guerre froide que sont les États-Unis et l'Union des républiques socialistes soviétiques (URSS), ainsi que leurs alliés respectifs.

En 1955, la Conférence afro-asiatique de Bandung en Indonésie réunit vingt-neuf pays qui représentent environ la moitié de la population mondiale [335]. Sa déclaration finale souligne le « désir général d'une coopération économique sur la base des intérêts mutuels et du respect de la souveraineté nationale ». Une politique d'industrialisation par l'usage des matières premières extraites dans les pays participants à la Conférence et la mise en œuvre de techniques modernes, comme l'énergie nucléaire, font partie des éléments de leur conception de développement. De nouveaux programmes ou institutions internationales, comme le Fonds spécial des Nations unies pour le développement économique en 1958 ou la Conférence des Nations unies sur le commerce et le développement (CNUCED) en 1964, en émergent par la suite [336].

Sur le plan politique, la déclaration finale affirme « appuyer totalement le principe du droit des peuples et des Nations à disposer d'eux-mêmes tel qu'il est défini dans la Charte des Nations unies et prendre en considération les résolutions des Nations unies sur le droit des peuples et des Nations à disposer d'eux-mêmes, qui est la condition préalable à la jouissance totale de tous les droits fondamentaux de l'homme ». L'AGNU a ainsi recommandé en 1952 de veiller à la bonne application du droit à l'autodétermination dans les territoires non autonomes (*non-self-governing territories*) [337] et déclare en 1960 la colonisation contraire à la Charte des

334. Pour le détail des chiffres, voir Delphine Allès et Delphine Placidi-Frot, « Chapitre 2. Qui compose l'Assemblée ? », *in* Guillaume Devin, Franck Petiteville et Simon Tordjman (dir.), avec la coll. d'Alix Defrain-Meunier et Kévin Vercin, *L'Assemblée générale des Nations unies*, Paris : Presses de Sciences Po, 2020, p. 40.

335. Les pays présents à la Conférence sont les suivants : Afghanistan, Arabie Saoudite, Cambodge, République populaire de Chine, Égypte, Éthiopie, Côte de l'Or (Ghana), Irak, Iran, Japon, Jordanie, Laos, Liban, Liberia, Libye, Népal, Pakistan, Philippines, Siam, Soudan, Syrie, Turquie, République démocratique du Viêt Nam, État du Viêt Nam et Yémen. Ni le Ghana ni le Soudan ne sont formellement indépendants à l'époque. Pour plus de détails, voir Gilbert Rist, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, 4e éd., Références, Paris : Presses de Sciences Po, 2013.

336. *Ibid.*, pp. 159-160.

337. Assemblée générale, *The Right of Peoples and Nations to Self-Determination*, A/RES/637(VII)A-C, New York : Nations unies, 16 déc. 1952.

Nations unies et au droit à l'autodétermination dans une résolution intitulée « Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et peuples coloniaux » [338].

Les principes de lutte contre l'impérialisme et la colonisation acquièrent de ce fait une reconnaissance sur la scène internationale [339] et bien que plusieurs participants à la Conférence restent parties prenantes d'alliances avec le camp occidental ou soviétique, le sixième principe de la déclaration finale statue le « a) refus de recourir à des arrangements de défense collective destinés à servir les intérêts particuliers des grandes Puissances quelles qu'elles soient [; et le] b) refus par une Puissance quelle qu'elle soit d'exercer une pression sur d'autres » [340]. L'expression « tiers-monde », qu'Alfred Sauvy formule en 1952, ajoute à celle de « pays sous-développés » la volonté d'« être quelque chose » par sa référence à celle de tiers état de l'abbé Sieyès [341]. Absente de la déclaration finale de Bandung, sa popularité dans les années 1960 et 1970 renvoie, néanmoins, aux principes naissant d'une politique de non-alignement qu'exprime la Conférence de Bandung [342].

Les conférences internationales suivantes du mouvement des non-alignés approfondissent les principes du mouvement. La Conférence de Belgrade en 1961, menée par Josip Broz Tito, Gamal Abdel Nasser et Jawaharlal Nehru, au cours de laquelle participent vingt-cinq États, y contribue grandement, bien qu'elle ne conduise pas à une institutionnalisation du mouvement, ni à la constitution d'un troisième bloc [343]. La Bolivie y est présente en tant qu'observatrice, alors que le seul État latino-américain participant aux discussions est Cuba [344]. Sa déclaration finale réaffirme la volonté de maintenir la paix en s'opposant au colonialisme et à l'impérialisme. Les pays présents demandent également leur inclusion dans les négociations internationales sur le désarmement. Au même titre que pour celle de Bandung, la déclaration insiste sur les inégalités économiques internationales et pour que l'aide au développement puisse se déployer au travers des organisations internationales, comme l'ONU, et non par l'intermédiaire des grandes puissances [345].

338. Assemblée générale, *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, A/RES/1514(XV), New York : Nations unies, 14 déc. 1960.

339. Pour plus de détails sur le mouvement des non-alignés, voir Jürgen Dinkel, *The Non-Aligned Movement: Genesis, Organization and Politics (1927-1992)*, trad. par Alex Skinner, New Perspectives on the Cold War 5, Leiden : Brill, 2019.

340. *Communiqué final de la conférence Afro-Asiatique de Bandoeng*, 24 avr. 1995.

341. Alfred Sauvy, « Trois mondes, une planète », *L'Observateur*, nº 118, 14 août 1952, p. 14.

342. B. R. Tomlinson, « What Was the Third World? », *Journal of Contemporary History*, vol. 38, nº 2, 2003, pp. 307-321.

343. Dinkel, *The Non-Aligned Movement*, *op. cit.*, pp. 112-115.

344. Georges Fischer, « Le non-alignement et la Conférence d'Alger (septembre 1973) », *Tiers-Monde*, vol. 14, nº 56, 1973, p. 856.

345. *Belgrade Declaration of Non-Aligned Countries*, 6 sept. 1961.

Ce dernier point rend compte de la conscience qu'ont les pays du tiers-monde de l'usage stratégique que les deux grandes puissances de la Guerre froide font de l'aide au développement dans la bataille idéologique qui les oppose [346]. La formation de la CNUCED et du Groupe des 77, qui inclut les États latino-américains, la même année offre une tribune privilégiée pour les non-alignés à l'ONU et plus généralement sur la scène internationale. Elle institutionnalise également le mouvement et assure une régularité des réunions. Plusieurs conférences des non-alignés continuent en parallèle, avec notamment l'adoption de la notion d'autonomie collective (*collective self-reliance*) à celle de Lusaka en 1970, inspiré par le modèle tanzanien et la déclaration d'Arusha de 1967 [347]. La session extraordinaire de l'AGNU de 1974 consacre le travail des conférences du mouvement des non-alignés par la proclamation d'une déclaration sur l'instauration d'un nouvel ordre économique international, assortie d'un programme d'action [348].

Néanmoins, deux courants principaux émergent au sein des pays du tiers-monde. Comme le rappelle Bernard Phan, « un courant radical, emmené par Cuba et l'Indonésie, composé en majorité de pays africains, développ[e] une conception combative du non-alignement, avec priorité à la lutte anti-impérialiste et au conflit Nord-Sud. Le courant modéré, animé par la Birmanie, l'Éthiopie et l'Inde, donn[e] la priorité au conflit Est-Ouest » [349]. La prise de pouvoir à Cuba en 1959 grâce à la guérilla menée par les frères Castro et Ernesto Guevara, dit le Che, et les échecs des États-Unis à renverser leur régime confère à l'île des Caraïbes le statut d'exemple à reproduire pour les pays latino-américains et plus largement du tiers-monde [350]. Cuba prend alors initiative de l'organisation d'une Conférence tricontinentale qui réunit quatre-vingt-deux pays du tiers-monde en janvier 1966. L'alliance des trois continents ne prospère cependant pas à cause du contexte économique international, des divisions du mouvement des non-alignés, et des limites propres à la proposition d'un nouvel ordre économique international (NOEI).

Le début des années 1970 marque, de ce fait, une période de morosité économique dans les pays industrialisés. La fin de la convertibilité du dollar en l'or par le président des États-Unis, Richard Nixon, conduit à la mise en place d'un système de taux de change

346. Rist, *Le développement*, *op. cit.*, p. 151.
347. Julius Nyerere, *Arusha Declaration*, 5 fév. 1967.
348. Assemblée générale, *Declaration on the Establishment of a New International Economic Order*, A/RES/3201(S-VI), New York : Nations unies, 1er mai 1974 ; Assemblée générale, *Programme of Action on the Establishment of a New International Economic Order*, A/RES/3202(S-VI), New York : Nations unies, 1er mai 1974.
349. Bernard Phan, *Colonisation et décolonisation: XVIe-XXe siècle*, Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 2020, p. 173.
350. Hal Brands, *Latin America's Cold War*, Cambridge : Harvard University Press, 2012, pp. 24-26.

flottants, la dévaluation de la monnaie états-unienne et un appauvrissement pour les pays dépendants de leur réserve monétaire en dollar. Les crises pétrolières de 1973 et 1979 renforcent le contexte de crise économique mondiale. Les divisions du mouvement des non-alignés émergent des différences en termes de richesses économiques, notamment entre les pays qui s'industrialisent, ceux qui disposent d'une manne pétrolière réunis au sein de l'Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP), et les autres. Les difficultés financières des pays industrialisés coupent, ensuite, court aux aides promises pour le NOEI au profit de la délocalisation industrielle vers les pays du Sud. L'acquisition par les banques occidentales de petrodollars facilite, enfin, les possibilités d'endettement pour les pays du tiers-monde, ce qui aboutit à la crise de la dette au début des années 1980 [351].

La critique du NOEI explique également l'échec du mouvement qui le porte. Les propositions de redistribution équitable des ressources au niveau international qui dénoncent l'impérialisme des grandes puissances prennent place dans un contexte intellectuel marqué par le développement des théories de la dépendance, notamment représentées par Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Andrés Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso, Theotônio dos Santos et Raúl Prebisch [352]. Ce dernier est un des premiers à en faire la formulation avec la publication de *Le développement économique de l'Amérique latine et certains de ses principaux problèmes* en 1948 [353]. Grâce à son analyse, Prebisch devient le directeur de la Commission économique pour l'Amérique latine (*Comisión Económica para América Latina*, CEPAL), fondée en 1948 par une résolution du Conseil économique et social des Nations unies (ECOSOC), de 1950 à 1963 et le premier secrétaire général de la CNUCED de 1964 à 1969.

Les théories de la dépendance font état de l'impasse économique dans laquelle se trouvent les pays du tiers-monde, ou la « périphérie », qui dépendent de l'exportation de matières premières vers les pays industrialisés, ou « le centre », et de l'importation de produits manufacturés auprès de ces mêmes pays. Sur le long terme, une baisse des prix des matières premières relativement à ceux manufacturés se produit et conduit la périphérie à exporter

351. Hobsbawm, *Age of Extremes*, *op. cit.*, pp. 361-364 ; Rist, *Le développement*, *op. cit.*, pp. 272-273.

352. Voir notamment Immanuel Wallerstein, « The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, nº 4, 1974, pp. 387-415 ; Fernando Henrique Cardoso et Enzo Faletto, *Dépendance et développement en Amérique latine*, Paris : Presses universitaires de France, 1978 ; Theotônio dos Santos, *La teoría de la dependencia : balance y perspectivas*, Buenos Aires : Plaza & Janés, 2003 ; Raúl Prebisch, *Capitalismo periférico: crisis y transformación*, Mexico : Fondo de Cultura Económica, 1981.

353. Raúl Prebisch, *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, Santiago : CEPAL, 1948.

davantage pour une même quantité de biens manufacturés [354]. De ce fait, leur économie se trouve en dehors du circuit de production de valeur, ce qui limite considérablement leur croissance économique et leur industrialisation. Leur situation est celle d'une spécialisation, concentrée sur l'exploitation des matières premières, et une hétérogénéité de leur économie où des secteurs à forte productivité côtoient d'autres qui en ont une bien moindre [355].

Une pluralité d'affiliations théoriques fait la diversité des théories de la dépendance, avec deux courants successifs que sont le structuralisme puis l'analyse de la dépendance. Le premier critique l'économie néoclassique à la fin des années 1940 grâce aux théories keynésiennes et par la réfutation de la théorie des avantages comparatifs de David Ricardo [356]. À partir des années 1960, le deuxième s'attaque à la théorie de la modernisation dont le représentant principal, l'économiste Walt Whitman Rostow [357], définit l'entrée dans une société industrialisée en cinq étapes successives selon une trajectoire évolutionniste que seul le modèle libéral est à même de permettre. Henrique Cardoso et Enzo Faletto critiquent l'hypothèse que les pays sous-développés puissent « rattraper » les pays industrialisés grâce à leur propre industrialisation car ils restent soumis à la dépendance interne créée par les capitaux privés étrangers présents dans les sociétés latino-américaines [358]. Le courant marxiste des théories de la dépendance fait, de plus, la critique de l'évolutionnisme historique du marxisme orthodoxe. Une voie réformiste, qui revendique la formation d'un État développementaliste grâce à l'union des différentes classes sociales, et une voie révolutionnaire, qui s'appuie au contraire sur les classes marginalisées par les processus de dépendance, scindent ainsi en deux les enseignements pratiques tirés de ces théories [359].

Or, le NOEI n'intègre que peu ces enseignements. Il représente plutôt les compromis que souhaitent passer les dirigeants des pays du tiers-monde afin de mieux distribuer les ressources mondiales en leur faveur et pas nécessairement en faveur de leur peuple. Cet aspect est également un point aveugle de certaines des théories de la dépendance qui amoindrissent

354. Baptiste ALBERTONE et Anne-Dominique CORREA, « L'institution qui a inventé l'Amérique latine », *Le Monde diplomatique*, fév. 2022, pp. 12-13.

355. José BRICEÑO RUIZ, María Liliana QUINTERO RIZZUTO et Dyanna de Benítez RUIZ, « El pensamiento estructuralista de la CEPAL sobre el desarrollo y la integración latinoamericana: reflexiones sobre su vigencia actual », *Aportes para la Integración Latinoamericana*, vol. XIX, nº 28, 2013, pp. 5-7.

356. David RICARDO, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Mineola : Dover Publications, 2004.

357. Walt Whitman ROSTOW, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, New York : Cambridge University Press, 1960.

358. CARDOSO et FALETTO, *Dépendance et développement en Amérique latine*, *op. cit.*

359. Cristóbal KAY, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres : Routledge, 2010, chap. 1.

le rôle des élites locales dans la reproduction du lien de dépendance vis-à-vis des économies industrialisées. Comme l'écrit Gilbert Rist,

> loin de réduire l'écart qui sépare le centre de la périphérie – et contrairement à ce qu'il affirme –, le NOEI ne fait que l'accroître. Car c'est du centre que provient, en dernière analyse, tout ce qui est censé contribuer au « développement » : l'« aide » publique, bien sûr, mais aussi les investissements privés, les ressources nouvelles qu'il faut injecter dans les institutions financières internationales, la science et la technologie modernes, la meilleure rémunération des produits de base, l'accès aux marchés des pays industriels, la renégociation de la dette, etc. Sur tous ces points, les pays du Nord sont invités à faire des concessions mais, finalement, cela signifie aussi que c'est au Nord que se situe la clé du « développement » du Sud. Plutôt que de la combattre, le NOEI confirme donc la dépendance [360].

Cette critique n'enlève rien à la radicalité ou l'originalité de certaines initiatives nationales, comme le démontrent les cas bolivien et chilien développés ci-après. Elle souligne néanmoins l'échec du NOEI et du mouvement des non-alignés à refonder le système international politique et économique autour d'une distribution plus équitable de la production de la valeur. Si l'initiative internationale et le travail diplomatique qui l'accompagnent échouent, des mouvements sociaux de la fin des années 1960 et du début des années 1970 approfondissent ce contexte de changement en remettant en cause l'autorité morale conférée aux institutions hiérarchiques.

1.1.2 Changement mondial et révolution sociale

Les « années 68 » [361] représentent un temps de la contestation des figures d'autorité. Le mai 68 parisien fait figure d'événement majeur à la fois par ses mouvements de jeunesse, rendus possible grâce à la massification de l'enseignement supérieur, et aux grèves d'ampleur. Mais le pluriel extrapolé à cette année singulière dans l'expression « années 68 » renvoie surtout à une période historique particulière qui dépasse la borne temporelle de l'année 1968. Ce dépassement s'explique par la multiplicité d'événements contestataires qui ont lieu dans les années précédant et suivant 1968, les échanges et les formes de solidarités qui se produisent entre les mouvements sociaux actifs à l'époque, et la similarité des revendications formulées par ces mêmes mouvements. Les mobilisations pour les droits civiques aux États-Unis, contre la guerre du Viêt Nam [362] et la guerre d'Algérie, la guérilla cubaine, et la

360. Rist, *Le développement*, *op. cit.*, p. 268.
361. Dreyfus-Armand, Levy, Zancarini-Fournel et Frank, *Les années 68*, *op. cit.*
362. Pour le cas du Viêt Nam, voir Laurent Jalabert, « Aux origines de la génération 1968 : les étudiants français et la guerre du Vietnam », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 55, nº 1, 1997, pp. 69-81.

révolution culturelle en Chine sont divers processus historiques à partir desquels les jeunesses des pays industrialisés et du tiers-monde formulent leurs revendications. Les luttes contre l'impérialisme, le colonialisme, pour l'autodétermination et de meilleures conditions de travail, y compris à l'université, font à la fois le lien entre différentes générations et classes sociales, comme en France entre les étudiant·es, les ouvriers et les paysans, malgré quelques frictions [363], et entre mouvements nationaux situés dans des pays distincts. Un internationalisme en acte a donc lieu.

Cet internationalisme s'adosse à une historicité comme rapport conscient et réfléchi au temps qui fait des expériences internationales un sujet de réflexion sur les situations propres à chaque mouvement. La création de journaux militants permet la diffusion d'informations sur des contextes étrangers. Des appels à la solidarité transnationale se mettent également en place, comme en témoigne la proposition de la IVe Internationale de s'inspirer de l'action des dockers australiens et des syndicats japonais qui entravent l'acheminement de troupes et munitions états-uniennes vers le Viêt Nam. La matrice internationale du mai 68 français, mais également du printemps de Prague, des manifestations dans d'autres pays d'Europe et aux États-Unis est ainsi structurante des références et répertoire d'action mobilisés, pour reprendre l'expression de Charles Tilly [364]. Néanmoins, et contrairement à ce que conclut Ludivine Bantigny, elle ne renvoie pas directement à des formes de solidarité transnationale, définie par Guillaume Devin comme « lien d'affiliation de plusieurs unités (cellules, sections, bureaux, délégations) réparties sur plusieurs territoires nationaux et qui participent toutes à la relation de solidarité en tant que telle » [365].

Ces exemples démontrent plutôt l'existence d'une résonance et de fondements communs dans les revendications formulées par les mouvements de jeunesse et ouvriers de nombreux pays dans ce moment 68, comme le nomme Michelle Zancarini-Fournel en rejetant le réductionnisme de son interprétation culturaliste et individualiste qui en ferait une défaite politique, institutionnelle et sociale [366]. Pour Alain Touraine, qui défend cette interprétation culturaliste, les mouvements des années 68 représentent un changement de nature du conflit qui est à présent « social, culturel et politique plus que spécifiquement économique. La

363. Ludivine Bantigny, *1968. De grands soirs en petits matins*, Paris : Seuil, 2018, chap. 1.
364. Charles Tilly, « Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 4, nº 1, 1984, pp. 89-108 ; pour l'ensemble de ce développement, voir Ludivine Bantigny, « Hors frontières. Quelques expériences d'internationalisme en France, 1966-1968 », *Monde(s)*, nº 11, 2017, pp. 139-160.
365. Devin, *Les solidarités transnationales*, *op. cit.*, p. 20.
366. Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, p. 13.

lutte n'a pas été menée contre le capitalisme, mais d'abord contre la technocratie »[367]. La critique commune, formulée à l'encontre de cette théorie a trait à son manque de caractérisation des acteurs et des solidarités qu'ils mettent en œuvre afin de porter ce combat anti-technocratique[368]. Si l'analyse de Touraine faillit à son travail d'analyse empirique, elle donne bien à voir la transversalité des mouvements mobilisés et des revendications énoncées.

La commune mesure entre des événements prenant place dans des contextes nationaux distincts n'implique, cependant, pas la négation de caractéristiques propres à un espace national et à la relation qui y prévaut entre l'État et les mouvements sociaux. Ceci est particulièrement le cas pour les pays du tiers-monde dont la grande diversité réduit la possibilité d'une analogie avec les pays occidentaux. Arif Dirlik note deux différences fondamentales. Tout d'abord, la participation des étudiant·es dans la politique nationale est antérieure aux années 1960 pour les pays du tiers-monde du fait de leur participation aux luttes de libération. Bien que le cas latino-américain soit en cela distinct, la révolution bolivienne de 1952 nuance partiellement cette distinction car elle rejoint la temporalité des mouvements de libération par sa participation aux fondements de l'État moderne de Bolivie. Ensuite, les possibilités de communication et de circulation d'idées n'équivalent pas celles des pays industrialisés pour les pays du tiers-monde qui font parfois face à un moindre accès au développement technologique[369]. Le degré de ces deux différences entre chaque pays, bien sûr, varie.

Le Chili rejoint la description de Dirlik en ce qu'il connaît un mouvement étudiant important au cours des années 68, alors que ce n'est que partiellement le cas de la Bolivie qui dispose d'un système universitaire plus élitiste. Les gouvernements progressistes qui arrivent au pouvoir en 1970 dans les deux pays construisent donc leur soutien populaire à partir une base sociale qui diverge en partie. Leurs similarités s'ancrent, cependant, dans le contexte international du tiers-mondisme et des années 68. La participation directe des gouvernements de Salvador Allende et de Juan José Torres à ce contexte fait l'objet des développements ci-après. Avant cela, la caractérisation du contexte social et des mouvements les précédant est nécessaire afin de déterminer le soutien dont ils disposent. Le mouvement de

367. Alain Touraine, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris : Seuil, 1968, pp. 14-15.
368. Philippe Beneton et Jean Touchard, « Les interprétations de la crise de mai-juin 1968 », *Revue française de science politique*, vol. 20, nº 3, 1970, p. 530.
369. Dirlik Arif, « The Third World », *in* Carole Fink, Philipp Gassert et Detlef Junker (dir.), *1968, the World Transformed*, Publications of the German Historical Institute, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, pp. 297-298.

réforme universitaire latino-américain trouve son inspiration historique dans le mouvement étudiant de Córdoba en Argentine de 1918. Le manifeste auquel il aboutit en juin de la même année rejette l'autorité morale du professorat et consacre la cogestion étudiante, l'autonomie universitaire et l'accès à l'enseignement supérieur pour les classes populaires [370]. Cinquante plus tard, en mai 1969, un mouvement similaire se conjugue à des révoltes ouvrières et participe à la chute du dictateur argentin Juan Carlos Onganía [371].

Au Chili, le nombre d'étudiant·es quadruple en un peu plus de dix ans avec un effectif d'environ neuf mille en 1952 qui passe à presque quarante-deux mille en 1965 [372]. Presque 50% de la population chilienne a moins de vingt ans dans la décennie 1960. La victoire du candidat chrétien-démocrate Eduardo Frei Montalva aux élections présidentielles de 1964 se fait avec le slogan « patrie jeune » (*patria joven*) et s'appuie sur une cooptation des mouvements chrétiens de jeunesse. Ces derniers jouent un rôle essentiel dans la réforme universitaire des universités catholiques du Chili [373]. Les mouvements étudiants chiliens reprennent à grands traits les demandes des étudiant·es de Córdoba cinquante ans plus tôt. Les deux grandes fédérations étudiantes, la Fédération des étudiants de l'Université du Chili (*Federación de estudiantes de la Universidad de Chile*, FECH), créée en 1906, et la Fédération des étudiants de l'Université catholique du Chili (*Federación de estudiantes de la Universidad Católica de Chile*, FEUC), portent la demande de réforme universitaire.

Le gouvernement de Frei Montalva modernise les programmes d'études et augmente le budget pour la recherche scientifique. La participation des étudiant·es à la gestion des universités est également rendue possible. Enfin, les universités développent des programmes d'assistance sociale et d'ouverture à l'enseignement supérieur pour les secteurs les plus pauvres de la société, comme l'Université catholique du Chili qui crée le Département universitaire ouvrier paysan (*Departamento Universitario Obrero Campesino de la Universidad Católica*, DUOC). L'arrivée au pouvoir de Salvador Allende approfondit ces tendances [374].

La révolution cubaine inspire également la jeunesse chilienne comme en témoigne la création du Mouvement de gauche révolutionnaire (MIR) en 1967, mentionné dans le

370. *Manifiesto liminar de la reforma universitaria*, Córdoba, 21 juin 1918.
371. Horacio Tarcus, « Le “Mai argentin”. Des lectures de la Nouvelle gauche jusqu'au Cordobazo », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, nº 94, 2009, pp. 85-92.
372. Yanko González, « “Sumar y no ser sumados”: Culturas juveniles revolucionarias. Mayo de 1968 y diversificación identitaria en Chile », *Alpha (Osorno)*, nº 30, 2010, p. 116.
373. *Ibid.*, p. 152.
374. Mariano Millán, « Estudiantes y política en Argentina y Chile (1966 – 1973) », *Revista www.izquierdas.cl*, nº 16, 2013, pp. 31-54.

préambule historique. À l'initiative d'un groupe d'étudiants de l'Université de Concepción au Sud du pays, l'organisation s'inspire de la théorie du foyer (*foco*), développé par Che Guevara et Régis Debray [375]. Elle crée ainsi des sous-organisations, notamment dans le milieu rural avec le Mouvement paysan révolutionnaire (*Movimiento campesino revolucionario*, MCR) et étudiant avec le Front des étudiants révolutionnaires (*Frente de Estudiantes Revolucionarios*, FER) et le Mouvement universitaire de gauche (*Movimiento Universitario de Izquierda*, MUI).

Son principal dirigeant, le médecin Miguel Enríquez, a vingt-trois au moment de la création du MIR. La jeunesse de ses membres fait état du rejet des partis traditionnels et de la génération qui est à leur tête. Un entretien organisé par Salvador Allende entre Fidel Castro et Miguel Enríquez illustre cette posture. Alors que le dirigeant cubain sermonne celui du MIR de joindre ses forces à la coalition de Salvador Allende en expliquant que « l'art de la révolution est d'additionner des forces, additionner, additionner, et additionner », Enríquez lui répond : « Oui, commandant, c'est l'art d'additionner et non d'être coopté [*y no de ser sumados*] » [376].

Jusqu'à sa quasi-destruction par la dictature en 1973, le MIR revendique une autonomie vis-à-vis de l'Unité populaire, malgré un soutien important à son gouvernement. Il représente ainsi une jeunesse qui fait de son mode d'action principale l'occupation de la rue et trouve ses références culturelles dans la nouvelle chanson (*nueva canción*) chilienne. Comme le résument les historiens Gabriel Salazar et Julio Pinto, cette jeunesse ne s'est pas battue « contre un État tyrannique (comme les générations de 1848 et 1931), ni contre une oligarchie corrompue (comme en 1920), mais contre une classe politique civile qui, malgré sa foi démocratique, était centraliste, bureaucratique et, pire encore, craintive et inefficace » [377].

La Bolivie dispose d'un système universitaire et politique moins stable que le Chili au cours du moment 68. La présence d'un régime militaire, bien que parfois progressiste, limite les possibilités d'expression de la jeunesse et d'autres mouvements sociaux. Le pacte militaire-paysan qui scelle un soutien politique des organisations paysannes aux militaires au pouvoir se délite à partir des années 1960 malgré la persistance de certains secteurs à accorder leur légitimité aux généraux à la tête du pays, notamment du fait de leurs politiques de redistribution des terres. La volonté du général René Barrientos d'imposer une taxe unique sur la propriété individuelle de la terre, conseillé par l'Agence des États-Unis pour le

375. Régis Debray, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique Latine*, Paris : Maspero, 1967.
376. Cité dans González, « "Sumar y no ser sumados" », *op. cit.*, p. 119.
377. Gabriel Salazar Vergara et Julio Pinto Vallejos, *Historia contemporánea de Chile. Tomo V Niñez y juventud*, Santiago : LOM, 2002, p. 216.

développement international (*United States Agency for International Development*, USAID) et l'Université du Wisconsin, déclenche des protestations paysannes qui aboutissent à la création du Bloc indépendant paysan (*Bloque Independiente Campesino*, BIC), lequel rejoint la Centrale ouvrière bolivienne (COB). La forte répression engagée à l'encontre des mouvements ouvriers, notamment de mineurs, et de la guérilla de Ñancahuazú menée par Che Guevara confirme la politique de main de fer du régime [378]. Néanmoins, à sa mort en 1969, le général Barrientos détient une légitimité encore importante parmi certains secteurs paysans et la classe moyenne.

Après diverses tractations au sein de l'armée, le général Alfredo Ovando prend le pouvoir en septembre 1969. Il appartient à la tradition réformiste du MNR et entame un rapprochement avec la gauche bolivienne. Ses actions principales se caractérisent par la légalisation de la COB et de la FSTMB, la nationalisation de la Gulf Oil Company de Bolivie, et le retrait des troupes des sites miniers qui s'y trouvaient depuis 1964. Mais la longue présence politique d'Ovando comme commandant en chef des armées puis à la tête de l'État conduit l'armée à l'écarter du pouvoir pour le remplacer par le général Juan José Torres en octobre 1970, malgré un soutien limité [379]. Plusieurs secteurs de la société, dont les ouvriers, les paysans et les étudiant·es participent à sa prise de pouvoir. Les premiers déclenchent une grève générale en octobre 1970 qui empêchent les factions conservatrices de l'armée de prendre le dessus [380]. Torres approfondit alors la politique d'ouverture démocratique d'Ovando et met en œuvre une politique de gauche, la plus radicale que la Bolivie ait connue jusque-là [381]. Les principes démocratiques, populaires et anti-impérialistes de la révolution de 1952 réémergent ainsi.

Le mouvement étudiant bolivien trouve ses racines dans le début du XXᵉ siècle inspiré par celui de Córdoba. Le premier Congrès des étudiants boliviens prend place à Cochabamba en 1928 et donne lieu à la Fédération universitaire bolivienne (*Federación Universitaria Boliviana*, FUB). Cette dernière adopte une position anti-impérialiste, inspirée par la révolution bolchevique, et prône une réforme universitaire pour le pays. Le général Carlos Blanco Galindo concède alors la reconnaissance inconstitutionnelle de l'autonomie des universités en 1930. Néanmoins, le mouvement universitaire reste marginal et tend à privilégier une oligarchie dans une société avec 70% d'analphabétisme. Le recensement de 1950 compte environ cinq mille étudiant·es dans le pays, soit 2% de la population âgée de 20 à 24 ans. Le contexte de la

378. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, pp. 165-172.
379. James Dunkerley, *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82*, Londres : Verso, 1984, pp. 176-177.
380. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, pp. 171-172.
381. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, pp. 225-228.

révolution de 1952 permet au MNR de justifier des interventions directes dans l'université publique au nom de la lutte contre la maçonnerie, l'oligarchie ou le communisme. Un mouvement de résistance s'organise, comme au sein de l'Université Tomás Frías de Potosí où un Comité de défense de l'autonomie universitaire dénonce les attaques contre les universités comme faisant le jeu de l'« impérialisme yanqui ».

Au cours du régime de Barrientos, l'Université supérieure de San Andrés (*Universidad Mayor de San Andrés*, UMSA) de La Paz fait l'objet d'attaques de la part des militaires, notamment en octobre 1964 où des tirs ont lieu sur le bâtiment principal de l'université et plus de mille étudiant·es sont incarcérés. L'arrivée en Bolivie de Che Guevara en 1966 et de la guérilla, nommée l'Armée de libération nationale de Bolivie (*Ejército de Liberación Nacional de Bolivia*, ELN) qu'il mène sur les bords du fleuve Ñancahuazú, encourage de nombreux jeunes à le rejoindre, notamment ceux issus des jeunesses communistes et démocrates-chrétiennes révolutionnaires. Ils sont ensuite à l'origine du Mouvement de gauche révolutionnaire (MIR), éponyme au mouvement chilien.

En mai 1970, La Paz connaît une autre « révolution universitaire » qui donne lieu à un renouvellement des directions universitaires au travers du suffrage universel et à une cogestion entre ces dernières et les étudiant·es. La population universitaire représente alors vingt-sept mille individus environ. Au-delà de la volonté modernisatrice qui animait la réforme universitaire de 1930, celle des années 68 fait preuve d'une visée révolutionnaire affirmée. En alliance avec la COB, le mouvement universitaire établit une université populaire au sein de la UMSA qui propose des formations sans conditions de diplôme préalable. Au cours de son quatrième Congrès en avril 1970, la COB constitue le Commando politique du peuple (*Comando Político del Pueblo*) qui intègre les secteurs populaires, les partis politiques révolutionnaires et les étudiant·es. Le Commando politique devient ensuite l'Assemblée populaire. En juillet 1970, des groupes d'extrême-droite s'attaquent au bâtiment principal de la UMSA au centre-ville de la capitale avec le soutien du président Ovando et l'occupent pendant un mois. Ils doivent cependant renoncer à l'occupation face à la pression populaire [382].

382. Ces trois paragraphes s'appuient sur O. F. Campohermoso-Rodríguez et al., « A más de cien años de la autonomía universitaria en Latinoamérica », *Cuadernos Hospital de Clínicas*, vol. 60, nº 1, 2019, pp. 64-66 ; Nathanael James Hastie Falkiner, « La autonomía universitaria: ¿al servicio de las transformaciones sociales? », *Temas Sociales*, nº 37, 2015, pp. 83-100 ; Mario Miranda Pacheco, « La autonomía universitaria en Bolivia », *in* Jorge Witker (dir.), *La autonomía universitaria en América Latina*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 81-96 ; Gustavo Rodríguez Ostria, « Autonomía y cogobierno paritario, entre la memoria, las dudas y las perspectivas », *Revista Ciencia y Cultura*, nº 3, 1998, pp. 104-121.

Le contexte des années 68 définit ainsi les grandes tendances des mouvements sociaux qui prennent place en Bolivie et au Chili. Ils apportent leur soutien, parfois critique, aux deux gouvernements socialistes, respectivement de Juan José Torres et de Salvador Allende. L'influence des mouvements de libération nationale, de réforme universitaire et ouvriers constitue la base commune des groupes qui prônent une révolution sociale par la remise en cause des figures d'autorité et du pouvoir discrétionnaire qui leur est associé. Néanmoins, les deux contextes nationaux étudiés divergent quant à leur structure politique, dominée par les militaires en Bolivie et le pouvoir civil au Chili, aux mouvements sociaux dominants, ouvrier et paysan en Bolivie et ouvrier et étudiant au Chili, et à la durée de gouvernement, un an pour la Bolivie et trois pour le Chili.

La brièveté de l'expérience politique n'enlève, cependant, rien à son intensité, comme en témoigne la rapidité et la radicalité des mesures politiques, sociales et économiques prises par les deux gouvernements, qui font l'objet d'un développement plus approfondi ci-après. Le changement de contexte dans les premières années de la décennie 1970 rompt avec celui des années 68 et sa dynamique. Il ne marque, toutefois, pas un changement de moment historique, car la contre-révolution qui s'établit au niveau mondial et latino-américain structure sa logique d'action en opposition aux expériences socialistes et non en développant un projet propre, ce qui sera le cas au cours des années 1980 avec la mise œuvre des politiques néolibérales.

1.1.3 Sécurité nationale et contre-révolution

Les coups d'État du général Hugo Banzer Suárez le 21 août 1971 et du général Augusto Pinochet Ugarte le 11 septembre 1973 mettent radicalement fin aux expériences socialistes précédentes. La répression engagée est brutale et reçoit le soutien des États-Unis dans un contexte de Guerre froide qui désigne la lutte anticommuniste comme priorité internationale. La caractérisation du contexte mondial et régional dans lesquels prennent place ces coups d'États permet d'établir, tout d'abord, le changement de sens que prend la conjoncture internationale. Elle définit ainsi une structure heuristique pour la compréhension des actions internationales et nationales des États, et de leur conception de la souveraineté. Le chapitre 2 mène plus précisément cette analyse compréhensive. En comparaison avec la politique des non-alignés et les années 68, la crise économique du début des années 1970 et la fin de la dynamique suivant les indépendances postcoloniales introduit un contexte favorable à un changement radical de régime politique en Bolivie et au Chili.

Sur le plan économique, la crise pétrolière de 1973, provoquée par l'interruption de l'export de pétrole brut à la suite de la guerre israélo-arabe de la même année, et la crise économique mondiale qui s'ensuit clôt la séquence historique des années 68. Michelle Zancarini-Fournel qualifie ce changement de conjoncture comme « charnière grinçante de la période où l'horizon d'attente qui était jusque-là l'utopie de l'espérance révolutionnaire et d'un avenir radieux, devient la crise économique et sociale, la lutte contre les suppressions d'emploi et le chômage de masse » [383]. L'hégémonie économique des États-Unis décroît à partir des années 1970, notamment avec la fin de la parité fixe du dollar avec l'or et la fin de fait du système de Bretton Woods. Cette mesure permet d'assurer l'équilibre de la balance commerciale de la première puissance mondiale déstabilisée par la guerre du Viêt Nam. La montée en puissance économique de pays jusqu'à présent à la périphérie du système économique mondial, comme la Chine, l'Inde ou le Brésil, réduit le rôle des États-Unis et de l'Europe occidentale comme centres de l'économie mondiale [384]. De la guerre de Corée de 1950 à 1953 à la fin de la guerre du Viêt Nam avec les accords de Paris en 1973, les États-Unis alimentent l'économie mondiale de liquidités par l'aide militaire apportée au pays étrangers et les dépenses militaires qui y sont réalisées. Le marché des eurodollars et la fin du système de change fixe produisent deux évolutions dans l'économie internationale :

> D'une part, l'accumulation d'une masse croissante de liquidités mondiales dans des dépôts qu'aucun gouvernement ne contrôlait a exercé une pression croissante sur les gouvernements pour qu'ils manipulent les taux de change de leurs monnaies et les taux d'intérêt afin d'attirer ou de repousser les liquidités détenues sur les marchés offshore pour contrer les pénuries ou les surabondances dans leurs économies nationales. D'autre part, les variations continues des taux de change entre les principales monnaies nationales et des différentiels de taux d'intérêt ont multiplié les possibilités d'expansion des capitaux détenus sur les marchés monétaires offshore par le biais du commerce et de la spéculation sur les devises. En raison de ces évolutions qui se renforcent mutuellement, au milieu des années 1970, le volume des transactions purement monétaires effectuées sur les marchés monétaires offshore dépassait déjà plusieurs fois la valeur du commerce mondial [385].

Le phénomène d'inflation dans les pays occidentaux émerge en raison du choc pétrolier et de l'augmentation du pouvoir d'achat qui ne conduit pas à une croissance du commerce et de la production mondiale mais à l'évasion des capitaux sur les marchés monétaires offshore. Une situation de récession et de chômage touche alors le monde occidental [386]. Les pays du

383. Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, pp. 11-12.

384. Şahan Savaş Karataşli, « The Capitalist World-economy in the *Longue Durée*: Changing Modes of the Global Distribution of Wealth, 1500–2008 », *Sociology of Development*, vol. 3, nº 2, 2017, pp. 186-187.

385. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres : Verso, 2010, p. 308.

386. Hobsbawm, *Age of Extremes*, *op. cit.*, p. 406.

tiers-monde se retrouvent, dans cette nouvelle conjoncture économique, à la merci des taux de changes fluctuants [387]. Comme mentionné précédemment, ce contexte économique influe sur le délitement politique du tiers-monde dont le pouvoir de coalition s'amenuise au cours de la décennie 1970 jusqu'au début des années 1980.

La crise affecte le continent latino-américain qui dépend fortement de l'exportation des matières premières, malgré des tentatives de mise en œuvre de la politique d'industrialisation par substitution aux importations (ISI). Les inégalités au sein des populations nationales restent fortes, voire s'accentuent. Au Pérou et au Venezuela, les 10% plus fortunés concentrent 40% du revenu national. Au Brésil, les 20% plus riches détiennent les trois quarts du revenu national, alors que le pays souffre fortement du choc pétrolier de 1973 [388]. Mais, l'augmentation du prix du pétrole génère de nombreuses liquidités et des prêts faciles de la part des banques privées, ce qui maintient des taux de croissance élevés. Comme l'explique Olivier Dabène, qui rappelle que cette situation est le prélude de la crise de la dette du début des années 1980,

> en 1978, les transferts nets de capitaux de l'Amérique latine se soldent par une balance positive qui équivaut à 26% de la valeur de ses exportations. Ainsi entre 1973 et 1980 la croissance est-elle en moyenne de 5% en Amérique latine et dans les Caraïbes, contre seulement 3% pour les pays de l'OCDE [389].

Sur le plan politique, la période de détente entre les deux grandes puissances de la Guerre froide qui s'amorce dans les années 1960 a également des conséquences sur le continent avec l'alignement cubain sur l'URSS à partir de 1968 et le relatif désintérêt (*benign neglect*) des États-Unis jusqu'en 1973 [390], influencé par la politique étrangère d'Henry Kissinger qui ignore les pays du Sud. Au milieu des années 1970, les dictatures conservatrices bolivienne et chilienne cohabitent avec une majorité de régimes de même nature.

Le général progressiste Juan Velasco Alvarado est renversé en 1975 au Pérou. La même situation se produit en Équateur avec le coup d'État contre le général Rodríguez Lara en 1976 et au Honduras après la chute du général López Arellano en 1975. En 1973, le président uruguayen décrète la dissolution du parlement et prend les pleins pouvoirs. Malgré un changement de dirigeant en 1976, le régime se maintient jusqu'en 1980. En Argentine, le général Jorge Videla renverse Isabel Perón en 1976. Après un an de pouvoir, le régime compte six mille exécutions

387. Arrighi, *The Long Twentieth Century*, *op. cit.*, pp. 315-323.
388. Hobsbawm, *Age of Extremes*, *op. cit.*, p. 407.
389. Olivier Dabène, *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, 9e éd., U, Paris : Armand Colin, 2020, p. 152.
390. Gustav H. Petersen, « Latin America: Benign Neglect Is Not Enough », *Foreign Affairs*, vol. 51, no 3, 1973, pp. 598-607.

et quinze mille arrestations. Il perdure jusqu'en 1983 [391]. Le Paraguay se trouve toujours sous la domination du général Alfredo Stroessner depuis 1954 qui ne quitte le pouvoir qu'en 1989. Le Brésil est sous régime militaire conservateur depuis 1964 et retourne à la démocratie en 1985.

Ce contexte autoritaire contraste donc avec celui des gouvernements progressistes et nationalistes qui dominaient une partie de l'Amérique latine au début des années 1970. Il débouche notamment sur une campagne secrète de répression politique et terrorisme d'État au niveau régional baptisée opération Condor. Son plan d'action vise à mettre fin à la subversion communiste, selon les termes employés par les juntes au pouvoir. Le régime chilien, dominé par le général Augusto Pinochet, prend l'initiative à partir de 1975 de l'opération en s'alliant avec l'Argentine, le Brésil, la Bolivie, le Paraguay et l'Uruguay.

En novembre de cette année, les chefs militaires de ces pays, à l'exception de l'Argentine dont le coup d'État a lieu un an plus tard et le Brésil qui rejoint l'opération par la suite, se réunissent à Santiago du Chili pour la « première réunion inter-américaine de renseignement national ». La Bolivie envoie un officier de bas-rang, le major Carlos Mena Burgos du Service national de renseignement (*Servicio de Inteligencia del Estado*, SIE), ce qui témoigne du scepticisme premier de Banzer vis-à-vis de l'opération [392]. Si Pinochet introduit la réunion, le colonel Manuel Contreras, chef de la Direction nationale du renseignement (*Dirección de inteligencia nacional*, DINA), créée en 1974, détaille, lui, la vision de l'opération :

> La subversion (…) ne connaît ni les frontières ni les pays, et son infiltration pénètre tous les niveaux de la vie nationale. La subversion a développé une structure de direction qui est intercontinentale, continentale, régionale et sous-régionale. À titre d'exemple, nous pouvons citer la Conférence tricontinentale de La Havane, la Junte de coordination révolutionnaire (JCR) [qui réunit l'Armée révolutionnaire du peuple (*Ejército Revolucionario del Pueblo*, ERP) argentine, le MIR chilien, les Tupamaros uruguayens et les restes de l'ELN bolivien afin d'assurer un soutien mutuel logistique, financier et militaire] pour l'Amérique du Sud, etc., qui sont toutes présentées sous un jour agréable par toutes sortes de comités de solidarité, congrès, tribunaux, réunions, festivals et conférences, etc. En revanche, les pays attaqués militairement, économiquement et politiquement (de l'intérieur et de l'extérieur de leurs frontières) ne se défendent tout au plus que par des accords bilatéraux ou de simples « *gentlemen's agreements* » [393].

391. Dabène, *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, *op. cit.*, chap. 5.
392. Mena Burgos devient par la suite une figure centrale de la répression associée à l'opération Condor. Voir J. Patrice McSherry, *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2005, pp. 182-183.
393. Cité dans John Dinges, *The Condor Years: How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents*, New York : New Press, 2005.

Pour les acteurs militaires, la menace est donc réelle, bien que la différence en termes de ressources militaires et institutionnelles soit clairement à l'avantage de ceux qui combattent les mouvements de gauche et les guérillas. L'exagération de la menace justifie ainsi le caractère préventif et la radicalité des actions prises face à d'autres acteurs jugés plus timorés. La coopération militaire et sécuritaire devient alors nécessaire pour vaincre la subversion et mener une « guerre psychopolitique ». Elle doit pour cela dépasser les frontières au mépris du droit international, notamment le droit d'asile, l'*habeas corpus* et les traités d'extradition. L'assassinat de l'ex-ministre des Affaires étrangères de Salvador Allende, Orlando Letelier, le 21 septembre 1976 par un attentat à la bombe à Washington, en est le paroxysme car il prend place dans la capitale de la première puissance mondiale [394].

Le caractère transnational de la répression se confirme par des actes de torture, enlèvements et assassinats menés par des services secrets étrangers membres de l'opération dans d'autres pays du Cône Sud, bien que la majorité des exactions aient lieu au sein de chaque pays par les armées et services de renseignement respectifs. Comme l'explique John Dinges, l'opération Condor forme une infrastructure multilatérale de renseignement avec un bureau central au Chili et des bureaux subsidiaires dans chaque pays participant. L'information récoltée, les communications entre les différents bureaux et la présence d'agents sur le terrain génèrent une capacité d'action transnationale. La première phase du plan consiste à capturer et interroger des militants de gauche présents en Amérique latine et ceux en exil dans d'autres parties du monde [395]. La deuxième phase vise à réaliser des opérations communes en Amérique latine et, pour la troisième, aux États-Unis et en Europe [396].

Les États-Unis y apportent une assistance technique, comme un système informatique et de télécommunications cryptées que manient les officiers latino-américains formés à l'École des Amériques [397], et un encadrement stratégique. Les quelques atermoiements relatifs à la défense des droits humains se noient sous les appels à la lutte anticommuniste et à la répression envers

394. Pour plus de détails sur l'affaire, voir notamment John Dinges et Saul Landau, *Assassination on Embassy Row*, New York : Pantheon Books, 1980 ; Vanessa Walker, « At the End of Influence: The Letelier Assassination, Human Rights, and Rethinking Intervention in US-Latin American Relations », *Journal of Contemporary History*, vol. 46, nº 1, 2011, pp. 109-135.

395. Voir figure A.12 en annexe pour un cas de montage propagandiste relatif à l'assassinat de militant·es chilien·nes d'extrême-gauche.

396. L'ensemble des éléments sur l'opération Condor s'appuie sur Dinges, *The Condor Years*, *op. cit.*

397. L'École des Amériques pour la coopération de sécurité (*Western Hemisphere Institute for Security Cooperation*, WHINSEC) est un centre d'enseignement militaire créé en 1946 par le département de la Défense des États-Unis et situé au Panama jusqu'en 1984. Elle est connue pour avoir formé les militaires latino-américains aux doctrines de contre-insurrection et inculqué une idéologique anticommuniste. Voir notamment Alain Rouquié, *L'État militaire en Amérique latine*, Paris : Seuil, 1982.

celles et ceux qualifiés de « terroristes ». Les informations sur de futures actions menées dans les pays européens préoccupent Henry Kissinger, mais malgré cela elles ont lieu sans que les États-Unis décident de les empêcher [398]. Comme l'écrit l'ambassadeur états-unien en Uruguay le 20 juillet 1976 dans un câble diplomatique envoyé à Washington :

> Le fait que ces pays soient confrontés à une menace terroriste régionale et coordonnée est un fait, pas une fiction. (…) L'approche la plus rationnelle pour faire face à un ennemi régional coordonné est de s'organiser selon des lignes similaires. Les États-Unis ont longtemps exhorté ces pays à accroître leur coopération en matière de sécurité. Maintenant qu'ils le font, notre réaction ne devrait pas être une réaction d'opprobre [399].

Ce positionnement international s'inscrit donc en opposition avec le contexte du début des années 1970. Il profite du soutien des États-Unis alors que les politiques internationales des gouvernements nationalistes et socialistes précédents revendiquaient leur autonomie vis-à-vis du grand voisin du Nord. L'opposition se concrétise également au travers d'un discours réactionnaire qui justifie son passage à l'acte par la nécessité de remédier à la subversion qui domine le continent. Sur le plan idéologique, la doctrine de sécurité nationale, développée dans la sous-partie suivante, défend cette urgence politique de l'intervention et préservation de l'intégrité de la nation et de la souveraineté. Elle donne ainsi à voir le lien étroit qui existe entre le principe d'autodétermination et la conception de souveraineté étatique défendue par un gouvernement. Après la description et analyse du contexte qui introduit l'existence de ce lien, l'étude de la participation respective des États bolivien et chilien à ce contexte s'impose. Grâce à cela, la conception particulière de leur place au sein du système international au travers des principes d'autodétermination, d'autonomie et de souveraineté peut émerger.

1.2 Souveraineté et autodétermination

1.2.1 Souveraineté populaire et autodétermination

La politique socialiste des gouvernements de Juan José Torres et Salvador Allende a pour volonté de donner le pouvoir au « peuple » et ainsi de construire une souveraineté populaire. La souveraineté comme « droit à décider », qui implique l'absence d'une autorité supérieure, soit l'indépendance ou l'autonomie politique, une fois accolée du qualificatif de « populaire » veut que l'expression de l'État corresponde à celle du peuple. La formation d'une Assemblée

398. Dinges, *The Condor Years*, *op. cit.*
399. Cité dans *ibid.*

populaire en Bolivie et le nom de la coalition chilienne appelée « Union populaire » en rendent compte discursivement. Juan José Torres proclame, par exemple, que son gouvernement sera « véritablement bolivien et populaire », nationaliste et révolutionnaire, et fondé sur une alliance entre les forces armées et les travailleurs, les universitaires et les paysans [400]. Dans le discours au stade national qui suit de deux jours son investiture par le Congrès le 3 novembre 1971, Salvador Allende proclame : « Aujourd'hui, avec l'inspiration des héros de notre patrie, nous sommes réunis ici pour commémorer notre victoire, la victoire du Chili ; et aussi pour marquer le début de la libération. Le peuple, enfin constitué en gouvernement, assume la direction du destin national » [401].

Si les deux discours manient certains éléments du populisme, en ce qu'ils nient la séparation entre représentés et représentants et opposent une élite précédemment au pouvoir au peuple, ils se construisent également à partir d'une légitimité populaire majeure, comme en témoignent les foules et organisations qui apportent leur soutien à Juan José Torres et Salvador Allende [402]. Le charisme des dirigeants conforte cette ambivalence. Leurs discours établissent une opposition entre une élite à la fois nationale et internationale et les peuples respectifs à chaque pays. Comme l'exprime Salvador Allende, faisant explicitement référence aux théories de la dépendance : « ce système capitaliste dépendant oppose, au niveau national, les majorités nécessiteuses aux minorités riches, et au niveau international, les peuples puissants aux pauvres, et les plus nombreux paient pour la prospérité des moins nombreux » [403]. Dans le même ton, Juan José Torres, au cours de son discours d'investiture depuis le balcon du palais présidentiel, assure qu'il imposera « un gouvernement qui ne sera pas vendu, un gouvernement qui défendra les ressources naturelles même au prix de sa propre existence » [404]. Le discours d'un gouvernement au service du peuple s'exprime ainsi au travers du principe de souveraineté populaire.

Ce principe a une longue trajectoire historique, dont la formalisation remonte aux théories philosophiques modernes. Jean Bodin définit la souveraineté comme la « puissance absolue et perpétuelle d'une République » dont les dirigeant·es n'en sont que les dépositaires vis-à-vis du

---

400. « General Tórrez : Haré un gobierno verazmente boliviano y popular », *Última Hora*, 6 oct. 1970, p. 5.

401. *Discursos de Salvador Allende año 1970*, Santiago : Biblioteca Clodomiro Almeyda, Partido socialista de Chile, 2015, p. 68.

402. Le populisme nécessite, toutefois, l'appui de mouvements sociaux, ce qui peut donc nuancer la présente opposition. Voir notamment Federico Tarragoni, *L'esprit démocratique du populisme : une nouvelle analyse sociologique*, Paris : La Découverte, 2019 ; Jan-Werner Müller, *What Is Populism?*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2016.

403. *Discursos de Salvador Allende año 1970, op. cit.*, p. 69.

404. « General Tórrez : Haré un gobierno verazmente boliviano y popular », *op. cit.*

peuple [405]. Cet absolutisme justifie, cependant, le gouvernement de la monarchie absolue. Pour Jean-Jacques Rousseau, la souveraineté est, au contraire, inaliénable et indivisible. L'expression de la volonté générale par le peuple implique l'impossibilité d'une représentation de la souveraineté, ce qui rompt avec l'idéal monarchique. Selon lui, « la souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point, elle est la même, ou elle est autre. Il n'y a point de milieu » [406].

Dans les démocraties représentatives contemporaines, la souveraineté populaire interroge donc la distribution du pouvoir interne à l'État. Comme l'explique Jörg Fisch, « la question essentielle est de savoir si tous les membres d'un peuple ont une part égale du pouvoir et donc de la souveraineté, et non la question de savoir qui constitue un peuple » [407]. Cette forme de souveraineté trouve une expression particulière dans les moments révolutionnaires où la distribution du pouvoir est remise en cause [408]. Pierre Dardot et Christian Laval vont dans le même sens lorsqu'ils affirment que la souveraineté populaire « consiste en des pratiques de contrôle sur les gouvernants, autrement dit en des pratiques d'autogouvernement qui impliquent le refus décidé de toute représentation politique. (…) [Elle] renvoie à ce peuple qui est acteur de la souveraineté, non au peuple comme mystérieux sujet de la souveraineté » [409]. L'autodétermination signifie alors l'extrapolation de cette souveraineté en acte par le peuple au niveau international du fait qu'elle implique son indépendance et non plus la redistribution de pouvoir au sein d'une société. L'appellation juridique complète de l'autodétermination, soit le droit à l'autodétermination *des peuples*, accentue de plus cette association avec la souveraineté populaire.

La politique extérieure des deux gouvernements s'appuie alors sur le droit à l'autodétermination dont l'application rendrait possible le rééquilibre entre le centre et la périphérie de l'économie mondiale et la prise de décision autonome sur l'usage des ressources nationales. L'inspiration du mouvement des non-alignés est, en cela, claire. La présence en tant qu'obser-

405. Jean Bodin, *Les six livres de la République: un abrégé du texte de l'éd. de Paris de 1583*, avec la coll. de Gérard Mairet, Classiques de la philosophie 4619, Paris : Librairie Générale Française, 1993.
406. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris : Flammarion, 2001, p. 134.
407. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, p. 62.
408. Michèle Riot-Sarcey, « Introduction : De la souveraineté », *Revue d'histoire du XIXe siècle. Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe siècle*, nº 42, 2011, pp. 7-17.
409. Pierre Dardot et Christian Laval, *Dominer : Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris : La Découverte, 2020.

vateurs de la Bolivie et du Chili, aux conférences du Caire en 1964 [410] et de Lusaka en 1970 [411] le confirme bien. Un autre ensemble d'écrits théoriques, dont la cohérence semble moindre, propose également de redéfinir le rôle des États dans le système international grâce à l'usage cette fois du concept d'autonomie. Ce que José Briceño Ruiz et Alejandro Simonoff nomment l'école de l'autonomie, réunit l'Argentin Juan Carlos Puig et le Brésilien Helio Jaguaribe [412]. Leur influence sur les gouvernements bolivien et chilien reste difficile à établir mais leurs travaux, qui contribuent à la théorie des relations internationales à partir de celles de la dépendance, éclairent certainement le discours et les actions d'une majorité des gouvernements latino-américains au début des années 1970.

Puig et Jaguaribe font de la puissance un élément important du système international mais y associent également des facteurs comme le développement technologique ou l'interdépendance économique. Ils dissocient notamment la souveraineté et l'autonomie du fait de l'existence d'États souverains en situation de dépendance. Pour Puig, le rôle des élites est central afin de pouvoir atteindre l'autonomie qui se mesure sur un continuum à quatre possibilités. La première renvoie à la dépendance paracoloniale, soit à la subordination à une grande puissance. La deuxième correspond à la dépendance rationalisée dans le cas où les élites déploient un projet propre, bien que dépendant. La troisième inclut une première forme d'autonomie qu'est l'autonomie hétérodoxe, laquelle ne remet pas en cause les intérêts stratégiques des grandes puissances. Enfin, l'autonomie sécessionniste rompt avec la puissance hégémonique [413].

Jaguaribe établit également une typologie qui va de la primauté générale, puis régionale, à l'autonomie, et enfin la dépendance. La primauté est similaire au terme de puissance. L'autonomie, quant à elle, se « caractérise par le fait que les élites ont les moyens d'imposer des sanctions sévères, matérielles et morales, à un éventuel agresseur » et qu'elles disposent « d'une marge d'autodétermination assez large dans ses affaires intérieures et d'une capacité appréciable d'action internationale indépendante » [414]. L'autonomie est possible à deux conditions : la viabilité nationale et la permissivité internationale. « La relation entre les ressources hu-

410. *Programme pour la paix et la coopération internationale*, A/5763, Le Caire : Conférence des chefs d'État ou de gouvernement des pays non-alignés, 10 oct. 1964.

411. *Resolutions of the Third Conference of Non-Aligned States. Lusaka, September 1970*, Johannesbourg : The South African Institute of International Affairs, fév. 1971.

412. Briceño Ruiz et Simonoff, « La Escuela de la Autonomía, América Latina y la teoría de las relaciones internacionales », *op. cit.*

413. Juan Carlos Puig (dir.), *América Latina : políticas exteriores comparadas*, Buenos Aires : Grupo Editor Latinoamericano, 1984.

414. Helio Jaguaribe, « Autonomía periférica y hegemonía céntrica », *Estudios Internacionales*, vol. 12, nº 46, 1979, p. 93.

maines et naturelles dont dispose une nation à un moment donné, et le niveau de technologie disponible à ce moment-là » détermine la première, alors que la seconde dépend essentiellement des « conditions pour neutraliser le risque en provenance de pays-tiers » [415]. À la fois l'autonomie hétérodoxe de Puig et l'autonomie de Jaguaribe reposent donc sur le droit à l'autodétermination et trouvent des concrétisations dans les politiques extérieures de la Bolivie et du Chili du début des années 1970.

L'analyse de la revendication de l'autodétermination peut se scinder en quatre plans au niveau international. Cette revendication a des conséquences sur les relations bilatérales et multilatérales de la Bolivie et du Chili, et sur leur participation dans des organisations régionales et internationales. L'autodétermination touche également deux domaines au niveau international que sont le politique et l'économique. L'aspect politique fait l'objet des paragraphes suivants, alors que l'économique est traité de manière plus approfondie dans le développement en lien avec l'autonomie collective (*collective self-reliance*). L'autodétermination fait donc figure de principe structurant pour la définition des politiques étrangères des deux pays. Le tableau 1.1 donne à voir différents exemples empiriques de son application au niveau international.

Table 1.1 – Actions liées à l'autodétermination

	Bilatérales	**Multilatérales**
Régionales	Reconnaissance diplomatique et échanges économiques. *Ex. : Cuba et les pays ayant une politique nationaliste.*	Intégration économique régionale. *Ex. : CEPAL et Pacte andin.*
Internationales	Relations diplomatiques avec les pays communistes. *Ex. : Visite en URSS et accords commerciaux.*	Coalitions internationales. *Ex. : CNUCED et G77.*

Toujours dans son discours d'investiture, Allende confère à l'autodétermination ce sens d'indépendance du peuple chilien au niveau international. Il affirme ainsi : « Le Chili, qui respecte l'autodétermination et pratique la non-intervention, peut légitimement exiger que tout gouvernement agisse à son égard de la même manière. Le peuple chilien reconnaît en lui le seul maître de son destin » [416]. Une déclaration similaire se trouve dans les lettres de créance remises par l'ambassadeur bolivien au président des États-Unis, Richard Nixon,

415. *Ibid.*, pp. 96-97.
416. *Discursos de Salvador Allende año 1970*, *op. cit.*, p. 76.

sous le gouvernement de Juan José Torres. Il y est ainsi écrit : « La Bolivie maintient une position d'indépendance dans ses relations internationales, avec la plus grande disposition à respecter les valeurs et l'autodétermination de toutes les nations »[417]. La notion de pluralisme idéologique soutient également cette volonté de non-alignement et du refus de l'interventionnisme états-unien[418], comme le formule le ministre des Affaires étrangères chiliens, Clodomiro Almeyda, à la première assemblée générale de l'Organisation des États américains (OEA) en 1971[419]. Le protocole de San José de 1975, qui réforme le Traité interaméricain d'assistance réciproque de 1947, confirme ce principe par la reconnaissance du « droit de chaque État à choisir librement son organisation politique, économique et sociale »[420].

En ce qui concerne les relations bilatérales au niveau international, l'autodétermination s'apparente à l'autonomie internationale car elle donne lieu à des relations diplomatiques en accord avec le principe de non-alignement et allant à l'encontre du système d'alliances défendu par les deux grandes puissances de la Guerre froide. Au Chili, le gouvernement d'Eduardo Frei Montalva restaure, par exemple, les relations avec les pays communistes, à l'exception de Cuba, et reçoit des crédits financiers de l'URSS[421]. Il s'oppose à la politique de Lyndon Johnson à l'OEA, notamment à la suite de l'intervention des États-Unis en République dominicaine en 1965. Les États-Unis maintiennent, toutefois, leur politique d'aide au Chili dans le cadre de l'Alliance pour le progrès[422].

Le gouvernement d'Allende rétablit les relations diplomatiques avec Cuba le jour de son investiture, mais également avec la République populaire de Chine, la République démocratique allemande et la République démocratique du Viêt Nam. Fidel Castro visite le Chili en novembre 1971 et Allende se rend sur l'île communiste, au Pérou, au Mexique, en URSS, et en Algérie un an plus tard. Sa rencontre avec Juan Velasco Alvarado est l'occasion de réaffirmer « le droit souverain et inaliénable des peuples à disposer librement de ses ressources

417. « Remarcó la independencia de la política exterior de Bolivia », *Última Hora*, 10 fév. 1971, p. 4.
418. Maria Cecilia Miguez, « El concepto de pluralismo ideológico en América Latina y la política exterior argentina (1971-1975) », *Análisis político*, nº 94, 2018, pp. 93-120.
419. « Clodomiro Almeyda en la NU : El pueblo de Chile reclama el respeto y el estimulo a su laborioso esfuerzo por conquistar la justicia », *El Siglo*, 3 oct. 1971 ; Voir également « Almeyda : "Chile respeta el principio de no intervención" », *El Mercurio*, 23 mai 1972.
420. *Protocolo de reformas al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR)*, San José : Organisation des États américains, 26 juill. 1975.
421. Rafael Pedemonte, « A Case of "New Soviet Internationalism": Relations between the USSR and Chile's Christian Democratic Government, 1964–1970 », *Journal of Cold War Studies*, vol. 21, nº 3, 2019, pp. 4-25.
422. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, p. 310.

et richesses naturelles » et de concrétiser des accords commerciaux. Il en est de même au Mexique avec le président Luís Echeverría [423].

L'URSS continue à fournir des crédits et signe une série de conventions pour le développement commercial, scientifique et culturel [424], malgré une réticence à soutenir la voie réformiste d'Allende qui conduit Moscou à ne pas livrer d'armes au Chili et à limiter son soutien financier [425]. Allende visite dans la capitale soviétique les deux cents étudiant·es chilien·nes inscrit·es à l'Université Patrice Lumumba ou Université russe de l'amitié des peuples [426]. Comme l'explique alors le sénateur et secrétaire général du PSC, Carlos Altamirano : « le Chili est aujourd'hui une "vedette" mondiale ; avec le Viêt Nam et Cuba notre peuple est à l'avant-garde de la lutte anti-impérialiste » [427]. Olivier Dabène caractérise ainsi la position chilienne : « l'attitude anti-américaine est claire, comme elle l'est d'ailleurs avec moins d'éclat dans de nombreux pays d'Amérique latine à l'époque » [428]. Le cas bolivien l'illustre bien.

Malgré son anticommunisme et sa distance avec la position anti-impérialiste, le gouvernement d'Ovando, qui précède celui de Torres, rétablit les relations diplomatiques avec l'URSS, la Roumanie, la Hongrie et la Tchécoslovaquie. Des traités commerciaux sont également adoptés. Les relations avec Cuba sont toutefois écartées afin de ne pas éveiller les dissensions de l'armée sur le sujet. Ovando lui-même prononce une critique de la politique latino-américaine de Nixon en déclarant l'Alliance pour le progrès un échec. Torres approfondit cette posture au cours d'un discours qu'il donne au Conseil de défense interaméricain, un conclave des plus hauts officiers de la région, lors de sa réunion à La Paz en novembre 1970. Il dénonce ce Conseil comme étant un outil des États-Unis, et se livre à une fervente attaque nationaliste contre la dépendance. Ce discours suscite alors l'inquiétude du Pentagone et des commandants des armées des États voisins qui craignent que les forces armées boliviennes n'échappent à leur contrôle. L'expulsion des *Peace Corps* en 1971 renforce cette crainte [429].

---

423. « ¿Por qué Allende viaja catorce días fuera de Chile ? », *Correo del Sábado*, 25 nov. 1972.
424. « Allende dio cuenta de la gira y llamó a la unidad del pueblo », *El Clarín*, 15 déc. 1972.
425. Rafael Pedemonte, « La "voie révolutionnaire" de Salvador Allende (1970-1973) et les limites de l'engagement soviétique en Amérique latine », *Relations internationales*, nº 174, 2018, pp. 109-124.
426. « ¡"Chile no está solo" ! Entusiasta cordón humano recibió a Allende en Moscú », *El Siglo*, 7 déc. 1972.
427. « Entrevista al senador Carlos Altamirano : Chile es hoy "vedette" mundial ; con Vietnam y Cuba nuestro pueblo es la vanguardia de lucha antimperialista », *El Clarín*, 3 déc. 1972. La figure A.13 en annexe témoigne de l'effervescence populaire qui accueille Allende au retour de son voyage à l'étranger et de l'importance accordée à la position anti-impérialiste.
428. Dabène, *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, *op. cit.*, p. 147.
429. Kenneth D. Lehman, *Bolivia and the United States: A Limited Partnership*, The United States and the Americas, Athènes, Londres : University of Georgia Press, 1999, p. 161.

La position anti-impérialiste, qui fait de l'autodétermination un droit central, trouve également une expression dans les arènes internationales de débat public, comme l'AGNU. Le discours d'Allende à la session annuelle de 1972 insiste sur la dépendance économique et sur sa volonté de suivre les positions du pays du tiers-monde par la modernisation de son économie et la libération sociale, jusqu'à trouver un écho dans la presse bolivienne [430]. L'expérience chilienne fait état selon lui de la volonté du peuple de suivre une voie révolutionnaire dans le cadre « d'un État de droit hautement institutionnalisé », dont l'expression la « voie chilienne vers le socialisme » (*vía chilena hacia el socialismo*) est censée rendre compte. Le président chilien y dénonce l'embargo international que provoque l'arrêt des financements internationaux venant d'organisations internationales ou de bailleurs privés, et dont souffre également la Bolivie de Torres [431]. Il accuse l'ingérence politique des entreprises transnationales états-uniennes *International Telegraph and Telephone Company* (ITT) et *Kennecott Copper Company* qui ont organisé des tentatives de renversement du gouvernement chilien. Dans la dernière partie de son discours, Allende introduit l'autodétermination comme fondement de la solidarité continentale et de l'autonomie collective :

> Le Chili se sent profondément solidaire de l'Amérique latine, sans exception. Pour cette raison, il favorise et respecte strictement la politique de non-intervention et d'autodétermination que nous appliquons au niveau mondial. Nous encourageons ardemment le renforcement de nos relations économiques et culturelles. Nous sommes en faveur de la complémentarité et de l'intégration de nos économies. C'est pourquoi nous travaillons avec enthousiasme dans le cadre de l'Association latino-américaine de libre-échange (*Asociación Latinoamericana de Libre Comercio*, ALALC) et, dans un premier temps, pour la formation du Marché commun des pays andins, qui nous unit à la Bolivie, à la Colombie, à l'Équateur et au Pérou [432].

La courte durée du gouvernement de Juan José Torres ne donne pas lieu à une politique étrangère aussi affirmée que celle défendue par le gouvernement d'Unité populaire. Juste avant l'arrivée au pouvoir de Juan José Torres, le ministre des Affaires étrangères, Edgar Camacho Omiste, donne un discours à la session annuelle de l'AGNU de 1970 au cours duquel il reprend les principes du mouvement des non-alignés. Il affirme que l'actuel gouvernement bolivien est de la « gauche nationaliste qui défend la transformation économique, la justice sociale et la libération » et entretient des relations diplomatiques avec l'URSS comme les États-Unis [433]. Le ministre confirme la mise en œuvre d'un « programme national résolument de gauche »

430. « Allende formulará hoy protesta en NN.UU. », *Presencia*, 4 déc. 1972, p. 3.
431. Lehman, *Bolivia and the United States*, *op. cit.*, p. 162.
432. *Discursos de Salvador Allende año 1972*, Santiago : Biblioteca Clodomiro Almeyda, Partido socialista de Chile, 2016, p. 984.
433. « Discurso en las Naciones Unidas », *Última Hora*, 29 sept. 1970, p. 4.

et « dans l'optique révolutionnaire de son action interne, la Bolivie a proclamé sa volonté de pratiquer une politique extérieure indépendante », ainsi que d'appliquer le « droit [des peuples] à disposer de leurs ressources » [434]. Le droit à l'autodétermination fait alors figure de principe d'organisation générale du système international et comme moyen d'émancipation vis-à-vis des grandes puissances :

> En contrepartie de l'attitude que nous observons à l'égard de tous les États du monde, la seule chose que nous exigions, c'est que l'on reconnaisse notre propre droit à l'autodétermination et que l'on respecte le principe de la non-intervention. Les raisons en sont claires, car, indépendamment des brèches de la Guerre froide, la reconnaissance des États et des gouvernements répond à une faculté souveraine et inaliénable que nous ne sommes pas disposés à abandonner et que nous ne voulons pas subordonner à la volonté d'un tiers. Nous exercerons cette faculté chaque fois que nous estimerons que cela répond à l'intérêt national [435].

Sur le plan politique, l'autodétermination s'affirme donc comme principe d'action pour l'indépendance vis-à-vis des grandes puissances et une alliance avec les pays du tiers-monde. Elle traduit la souveraineté populaire sur la scène internationale. Sur le plan économique, sa volonté de mise en œuvre s'articule avec l'apparition d'un ensemble d'institutions, comme le Pacte andin et la CNUCED qui visent à l'instauration d'un nouvel ordre économique mondial. Les mesures économiques prises au niveau national, comme la nationalisation d'entreprises transnationales, trouvent également une justification sur le plan international au nom de la maîtrise des ressources. De ce fait, le droit à l'autodétermination permettrait une autonomie collective avec pour fondement une économie indépendante ou une autonomie dans l'interdépendance.

1.2.2 Pour une autonomie collective

L'autonomie collective (*collective self-reliance*), telle que revendiquée au cours de la Conférence de Lusaka, prend deux acceptions dans le contexte du mouvement des non-alignés. Comme définie en introduction, l'autodétermination peut se comprendre comme individuelle et collective. Si la forme collective renvoie habituellement à la somme des individus s'autodéterminant, la proposition que formulent les pays du tiers-monde entend le niveau collectif sur deux plans. Le premier renvoie à l'autonomie de l'État qui, exerçant son droit à l'autodétermination, acquiert une indépendance économique, laquelle se conjugue

434. Assemblée générale, *Session plénière*, A/PV.1849, New York : Nations unies, 24 sept. 1970, para. 141 et 145.
435. *Ibid.*, para. 148.

à une posture politique de distanciation vis-à-vis des grandes puissances. La Conférence de Lusaka lui donne plutôt ce sens [436].

La deuxième lie l'autonomie collective à l'interdépendance et l'action multilatérale. La régulation et une politique de développement internationales donneraient lieu à un système économique plus juste et à la fin de la dépendance des pays du tiers-monde vis-à-vis de ceux dits développés ou du Nord. Le collectif prend donc ici le sens d'une alliance internationale et régionale ayant pour visée l'autonomie économique. Le programme d'action du nouvel ordre économique mondial le présente ainsi [437]. La contradiction inhérente à cette posture, et qui s'approfondit avec la divergence d'intérêts économiques des pays du tiers-monde ayant une rente pétrolière ou s'industrialisant, et les autres, est qu'une fois la première autonomie collective acquise, soit celle au niveau d'un pays, l'intérêt à s'impliquer dans la deuxième devient moindre. C'est le traditionnel dilemme du passager clandestin et du passage à l'action collective [438].

Mais au-delà du raisonnement rationaliste que ce dilemme propose, dont l'axiomatique le rend difficilement falsifiable et dénué d'historicité [439], une dialectique entre autonomie et isolationnisme met en tension cette notion d'autonomie collective. Pour Puig et Jaguaribe, l'autonomie ne contredit pas une insertion dans le système international à la condition qu'elle puisse augmenter la marge de manœuvre des pays du Sud, ce qu'une économie industrialisée permettrait [440]. La possibilité de cette transformation productive est donc la préoccupation centrale des pays visant l'autonomie collective. Le travail mené par Raúl Prebisch au sein de la CEPAL énumère trois moyens complémentaires afin de rompre la situation de dépendance. Au niveau national, le modèle d'industrialisation par substitution aux importations (ISI) en est un premier [441]. Elle passe, ensuite, par la « promotion de l'intégration régionale qui vise à favoriser les échanges réciproques, par la formation d'un marché commun latino-américain [et] l'exportation de ses propres produits manufacturés » [442]. Enfin, le contrôle international

436. *Resolutions of the Third Conference of Non-Aligned States. Lusaka, September 1970*, *op. cit.*, p. 22.
437. Assemblée générale, *Programme of Action on the Establishment of a New International Economic Order*, *op. cit.*, para. I.1.b.
438. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard Economic Studies 124, Cambridge : Harvard University Press, 1965.
439. Alain Caillé, « La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante ? (À propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie) », *Sociologie du travail*, vol. 23, nº 3, 1981, pp. 257-274.
440. Briceño Ruiz et Simonoff, « La Escuela de la Autonomía, América Latina y la teoría de las relaciones internacionales », *op. cit.*, p. 77.
441. Pour le détail de cette stratégie, voir Albert O. Hirschman, « The Political Economy of Import-Substituting Industrialization in Latin America », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 82, nº 1, 1968, pp. 1-32.
442. Briceño Ruiz et Simonoff, « La Escuela de la Autonomía, América Latina y la teoría de las relaciones internacionales », *op. cit.*, p. 63.

des prix des matières premières permet de réduire la dépendance aux marchés financiers internationaux et aux compagnies transnationales. La CNUCED vise justement à mener une action collective en ce sens.

D'avril à mai 1972, le Chili organise la troisième Conférence de la CNUCED dans sa capitale. Le ministre chilien des Affaires étrangères annonce préalablement les positions économiques du Chili au cours de l'Assemblée générale des Nations unies en octobre 1971. Il y défend la souveraineté économique du Chili, son droit à l'autodétermination et partage les conclusions de la Conférence de Lusaka. Il avance également la proposition d'une réforme du système monétaire international dans le contexte de fin du système de Bretton Woods, que la réunion de la Commission spéciale de coordination latino-américaine (CECLA) [443] à Buenos Aires, le 4 septembre 1971, a déjà formulée [444].

Dans son discours devant trois mille délégués au cours de la troisième Conférence de la CNUCED, Allende énonce quatre points. D'abord, il propose de remplacer le GATT par la CNUCED, plus représentative à ses yeux de l'économie mondiale, afin d'établir les bases d'un nouveau système monétaire international. Il propose également d'examiner le problème de la dette extérieure car le Chili consacre 34% du montant de ses exportations au remboursement de sa dette. Troisièmement, il demande à la CNUCED d'étudier la possibilité que l'ONU développe des médias afin de contrevenir à la concentration économique des grands groupes de presse. Enfin, Allende suggère d'entamer une réflexion sur « un plan de désarmement qui affecterait un pourcentage important des dépenses actuellement consacrées à l'armement et à la guerre à un Fonds de développement humain homogène », et ceci afin d'accorder des prêts de longue durée aux entreprises et pays du tiers-monde [445].

Si la Bolivie n'a pas déployé le même investissement institutionnel dans la CNUCED, elle soutient néanmoins les mesures économiques défendues par l'organisation ou celles énoncés par le G77 dans la Charte d'Alger de 1967 [446]. Au cours de son intervention en 1970 à l'AGNU, le ministre bolivien des Affaires étrangères propose l'octroi aux pays du tiers-monde de « crédits en quantités et dans des conditions inversement proportionnelles à leur degré de développement » afin d'aider leur capitalisation, mais également une ouverture de

443. La CECLA est créée en 1964 par dix-neuf pays latino-américains afin de préparer la première réunion de la CNUCED.

444. « Clodomiro Almeyda en la NU : El pueblo de Chile reclama el respeto y el estimulo a su laborioso esfuerzo por conquistar la justicia », *op. cit.*

445. Jorge Magasich, « La política internacional chilena del gobierno de la Unidad Popular 1970-1973: Un intento de pluralismo en las relaciones internacionales », *Tiempo Histórico*, nº 7, 2013, pp. 19-20.

446. *Charte d'Alger*, MM.77/I/20, Alger : Réunion ministérielle du Groupe des 77, 30 oct. 1967.

marchés pour leurs exportations. Le Chili crée justement une organisation des exportateurs de cuivre en 1967 à Lusaka, nommée le Conseil intergouvernemental des pays exportateurs de cuivre (CIPEC), qui regroupe, en plus du Chili, le Pérou, le Zaïre et la Zambie. À l'AGNU de 1972, Allende mentionne le soutien de ces pays dans son combat contre la Kennecott, attestant ainsi d'une volonté commune des pays du tiers-monde de défendre leurs ressources naturelles [447]. L'année qui précède, le ministre bolivien des Affaires étrangères dénonce, de manière analogue, l'absence de contribution du capital privé étranger à l'industrialisation de son pays et presse pour une « solution au problème de la stabilisation du prix des produits de base à un niveau rémunérateur » [448].

Au niveau régional, la CEPAL impulse dans les années 1960 la création de l'Association latino-américaine de libre-échange (*Asociación Latinoamericana del Libre Comercio*, ALALC), qui comprend onze pays dont la Bolivie et le Chili, et le Marché commun centraméricain (*Mercado Común Centroamericano*, MCCA). Mais la logique libérale de ces deux organisations conduit à la formation une autre initiative [449]. Vingt-un pays latino-américains, dont la Bolivie et le Chili, se réunissent ainsi du 7 au 17 mai 1969 à Viña del Mar, sur la côte chilienne, pour reconnaître la spécificité de leur situation économique et de leur processus de développement, allant ainsi à l'encontre de la théorie de la modernisation. La déclaration issue de la rencontre souligne l'importance des principes de solidarité, de coopération latino-américaine, du respect de la souveraineté nationale et de l'autodétermination des peuples. Elle redéfinit le rôle des investissements privés étrangers qui, « sujets aux décisions et priorités nationales, doivent agir en faveur de la mobilisation des ressources nationales, générer des revenus ou éviter les sorties de devises, promouvoir l'épargne nationale et la recherche technologique, représenter une réelle contribution technologique et participer comme facteur complémentaire à l'investissement national ». La déclaration enjoint enfin – le terme « devrait » est utilisé – les États-Unis à favoriser la coopération scientifique et technologique en contribuant notamment à modifier les conventions internationales sur les brevets [450].

447. *Discursos de Salvador Allende año 1972*, *op. cit.*, p. 985.
448. Assemblée générale, *Session plénière*, *op. cit.*, para. 176-182.
449. Briceño Ruiz, Quintero Rizzuto et Ruiz, « El pensamiento estructuralista de la CEPAL sobre el desarrollo y la integración latinoamericana », *op. cit.*
450. *Consenso latinoamericano de Viña del Mar*, Viña del Mar : Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), 17 mai 1969, para. 33 et 46.

L'accord d'intégration sous-régionale andin, dit de Carthagène, en Colombie, pose en 1969 les fondements du Pacte andin ou Communauté andine. Il regroupe la Bolivie, le Chili, la Colombie, l'Équateur, le Pérou et le Venezuela. Long de trente-neuf pages, l'accord touche à tous les domaines économiques pouvant favoriser le développement des pays concernés et prend en compte, à l'article 4, la situation spécifique de la Bolivie, qui ne dispose pas d'accès à la mer [451]. L'instauration d'un marché commun doit favoriser une protection des pays vis-à-vis des fluctuations économiques internationales et ainsi réduire leur lien de dépendance. L'accord prévoit également une planification industrielle pour les pays membres et la sous-région.

La Commission à la tête du Pacte andin prend en décembre 1970 la décision nº 24 selon laquelle chaque projet d'investissement étranger doit être autorisé par les autorités nationales. Elle recommande également l'exclusion de ces investissements dans des secteurs comme les industries extractives, les services publics, les médias et la publicité. Les entreprises nationales ne peuvent non plus être acquises par des capitaux étrangers et les entreprises étrangères doivent se convertir en compagnies mixtes ou nationales dans les quinze ans suivant la décision [452]. Cette décision produit ses effets, notamment en Bolivie et au Chili où les investissements étrangers ne diminuent pas et participent à l'industrialisation des deux pays [453]. Le Chili fait d'ailleurs une proposition similaire à la décision nº 24 au cours de la Conférence d'Alger du mouvement des non-alignés, qui est adoptée [454]. La mise en œuvre de celle-ci par les nationalisations et un contrôle populaire de l'économie est alors le dernier échelon de l'autonomie collective qui se concentre à présent sur la société nationale, et non plus l'espace international du tiers-monde ou régional latino-américain.

La prise de pouvoir du général Alfredo Ovando en septembre 1969 en Bolivie s'accompagne de la publication d'un document intitulé *Mandat révolutionnaire des forces armées* et en partie rédigé par Juan José Torres. Au nom de l'« autodétermination révolutionnaire », le régime souhaite mettre fin aux guérillas présentes dans le pays mais propose également la mise en place d'un système mixte entre capitalisme et socialisme grâce au contrôle des ressources naturelles, la planification industrielle et la protection du capital national vis-à-vis des capitaux

451. *Acuerdo de integracion subregional andino*, 1969.
452. Ernesto Tironi, « La Decisión 24 sobre capitales extranjeros en el Grupo Andino », *Estudios Internacionales*, vol. 10, nº 38, 1977, pp. 14-15.
453. *Ibid.*, pp. 21-22.
454. Fischer, « Le non-alignement et la Conférence d'Alger (septembre 1973) », *op. cit.*, p. 872.

privés étrangers. Helio Jaguaribe inspire notamment cette troisième voie entre capitalisme et socialisme, et la position non-alignée de la Bolivie [455]. Le manifeste militaire déclare ainsi :

> Le développement d'un pays comme la Bolivie, qui appartient à la zone de misère et de dépendance, ne peut se fonder sur un système exclusivement capitaliste, ni exclusivement socialiste, mais sur le modèle national révolutionnaire, où coexistent la propriété d'État, la propriété sociale, coopérative et communale des moyens de production et la propriété privée [456].

Torres approfondit cette position par le déplacement de la frontière du sous-développement qu'il ne situe pas dans les frontières formelles du pays mais dans la structure interne du pays, dans les centres de production contrôlés par les capitaux étrangers. Au cours du gouvernement d'Ovando, il entreprend la nationalisation de la *Gulf Oil Company*, qui contrôle 90% du gaz bolivien, et garantit le respect du droit international par la négociation d'une compensation. Les secteurs ouvriers et étudiants soutiennent la mesure alors que le Comité pro-Santa Cruz, qui vise à « défendre les intérêts de Santa Cruz face à l'État » [457], et les principaux journaux du pays la dénonce.

Comme mentionné précédemment, Torres arrive au pouvoir grâce à la grève générale déclenchée par le Commando politique du peuple qui réunit les organisations ouvrières, étudiantes et partis politiques révolutionnaires. La formation de son gouvernement comprend, cependant, plusieurs militaires proches de la droite, ce que critique la COB qui demande au gouvernement de respecter les points énoncés dans sa thèse politique de 1970. Dans cette dernière, le principal syndicat ouvrier bolivien critique les précédentes mesures des gouvernements militaires et de la CEPAL qui maintiennent le système capitaliste et appelle à une rupture socialiste par notamment la nationalisation sans indemnisation et le contrôle ouvrier des moyens de production [458].

Dans ce contexte, Torres décrète une augmentation salariale des mineurs et la cogestion de l'entreprise nationale Gisements pétrolifères fiscaux boliviens (YPFB), issue de la nationalisation de la *Gulf Oil Company*, avec la Fédération syndicale de travailleurs miniers de Bolivie (FSTMB), mais sans droit de veto comme le demandaient les syndicats. Le « contrôle ouvrier » doit ainsi remplir une fonction de conduite et surveillance des importantes entreprises indus-

455. « Para 1990 Bolivia será un Estado autónomo a plenitud », *Última Hora*, 2 sept. 1970, p. 5.
456. *Mandato revolucionario de las fuerzas armadas de la nación boliviana*, La Paz, sept. 1969.
457. Maëlle Mariette, « En Bolivie, sur la route avec l'élite de Santa Cruz », *Le Monde diplomatique*, juill. 2020, pp. 4-5.
458. *Tesis política de la Central Obrera Boliviana*, La Paz : Masas, 6 mai 1970.

trielles [459]. Le déclenchement d'une grève le 10 janvier 1971 par les mineurs déjoue une tentative de coup d'État menée par Banzer attestant ainsi du soutien des mouvements ouvriers au gouvernement. Torres radicalise alors sa politique et promet une participation populaire au gouvernement [460]. Il fait face à un contexte où les États-Unis de Nixon font baisser le prix international de l'étain, dont la Bolivie est exportatrice, boycotte ses exports de zinc, et bloquent les prêts de la Banque interaméricaine de développement et de la Banque mondiale. Le Chili affronte des restrictions semblables.

Le dirigeant de la COB, Juan Lechín, accentue ses critiques à l'encontre des États-Unis et soutient la proposition d'une Assemblée populaire formulée par le Commando politique. Le 22 juin 1971, cette assemblée populaire prend place. Avec deux cent vingt membres, elle compte 60% de délégués de syndicats industriels, mais également des représentants de la classe moyenne, des paysans et partis politiques de gauche. L'assemblée siège dans le palais législatif et son refus de jouer un rôle parlementaire produit des débats en partie chaotiques. Le MIR lui attribue les caractéristiques d'un *soviet* qui établirait les fondements d'un pouvoir dual [461].

Le dirigeant trotskyste, Guillermo Lora, propose la première résolution substantive qui reçoit un soutien unanime. Elle défend une grève ouvrière et une prise de pouvoir militaire et politique de l'Assemblée populaire en cas de coup d'État de la droite. Le refus de Torres de distribuer des armes aux secteurs populaires la rend, cependant, caduque. La cogestion fait également l'objet de débats importants entre des positions plus à mêmes de soutenir les organisations ouvrières et leur participation institutionnelle, et d'autres visant à mener une révolution en dehors des institutions étatiques, voire à armer l'assemblée populaire [462]. Une tension semblable a lieu au Chili. Elle fait état de la diversité des positions relatives au contrôle que peuvent exercer les mouvements sociaux sur l'économie et ainsi des formes de l'autonomie collective.

La première session de l'assemblée populaire se clôt le 2 juillet pour reprendre deux mois plus tard. Entre-temps, le Commando politique reprend la direction des mouvements sociaux

459. « El gobierno aceptará control obrero con sólo derecho a voz », *Última Hora*, 15 oct. 1970, p. 5.
460. « Afirmó Torres que el pueblo participará en el gobierno », *Última Hora*, 13 jan. 1971, p. 5.
461. Le sociologue bolivien René Zavaleta Mercado met en œuvre une comparaison de la Bolivie et du Chili sur ce type de pouvoir. Comme l'explique le sociologue et ancien sénateur du MAS, Adolfo Mendoza, dans un entretien réalisé par téléphone le 29 avril 2020, Zavaleta parle de la démocratie comme « autodétermination des masses », en lien avec les réflexions du katarisme sur ce concept, développées plus bas. Voir René Zavaleta, *El Poder dual en America Latina : estudio de los casos de Bolivia y Chile*, Madrid : Siglo XXI, 1974 et l'entretien téléphonique avec Adolfo Mendoza Leigue, ancien sénateur pour le MAS et sociologue, 29 avril 2020.
462. René Zavaleta, « Bolivia — Military Nationalism and the Popular Assembly », *New Left Review*, vol. I, nº 73, 1972, p. 69.

et organise des assemblées similaires dans les départements boliviens. Comme l'explique James Dunkerley, ces assemblées locales, une fois libérées des problématiques nationales, s'assimilent à une version populaire des *cabildo abierto*, attestant ainsi du mouvement national que déclenche l'assemblée populaire. Des déstabilisations ont, cependant, lieu au même moment avec des grèves des camionneurs, similaires à celles du Chili, qui provoquent une augmentation des prix de 20%. Torres dénonce ces événements comme étant une réponse à la mise en place de conseils nationaux pour la gestion du sucre et du café, étape préalable à la nationalisation. La révolte anticommuniste commence à Santa Cruz, dont les militaires prennent le contrôle à partir du 19 août. Torres ne dispose alors que du soutien d'une partie de l'armée et refuse toujours de distribuer des armes aux organisations populaires. Une grève générale et une mobilisation populaire s'organisent le 20 août, mais la résistance à l'armée provoque un bilan sanglant. Hugo Banzer arrive au pouvoir le 21 août [463]. L'ambition d'une autonomie collective disparaît alors.

La « voie chilienne vers le socialisme » ne donne pas lieu à une assemblée populaire, bien que la proposition de convoquer une « assemblée du peuple » afin de rédiger une nouvelle constitution soit inscrite dans le programme de l'UP [464]. L'autonomie collective passe de fait par le contrôle des ressources naturelles et l'industrialisation que celui-ci permettrait. Le programme de l'UP définit trois formes de propriétés que sont la sociale, dont l'État est propriétaire, la mixte qui regroupe des grandes et moyennes entreprises, détenues à plus de la moitié par l'État, et la privée qui comprend les petites entreprises. Alors que l'État contrôle en 1970 40% de la production nationale par sa participation à de grandes entreprises industrielles [465], le gouvernement engage les premières nationalisations en janvier 1971 avec celles des banques et certaines industries comme le ciment, les mines de fer et de salpêtre [466]. En avril, une ample majorité des députés et sénateurs adopte la loi nº 17.450 qui nationalise les mines d'extraction de cuivre, que contrôlent notamment les entreprises états-uniennes Anaconda et Kennecott. La loi devient une réforme constitutionnelle à la suite de sa ratification à l'unanimité par le Congrès en juillet. Le cuivre représente alors 70% des exportations du pays [467].

---

463. Sauf mention contraire, les paragraphes précédents sur la Bolivie s'appuie sur Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, chap. 5.
464. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, p. 333.
465. Luis Corvalán, *El gobierno de Salvador Allende*, Santiago : LOM, 2003, p. 53.
466. Dabène, *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, *op. cit.*, p. 147.
467. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, p. 334.

Le pouvoir exécutif justifie ce recours au plus haut niveau juridique par « l'importance de cette nationalisation pour l'existence libre, indépendante et souveraine du pays » [468]. Comme l'explique le vice-président de la Corporation du cuivre (CODELCO), le contrôle du cuivre par l'État chilien rompt les structures de dépendance avec l'extérieur et va générer des excédents économiques que les entreprises étrangères exportaient auparavant [469]. La nationalisation ne donne pas lieu à une indemnisation car, comme le dispose la réforme constitutionnelle, le président a la faculté d'en déduire les « rentabilités excessives », qui après calcul, sont supérieurs au montant d'indemnisation [470]. Le ministère des Affaires étrangères émet une déclaration en octobre 1971 dans laquelle il justifie la légalité du processus de nationalisation par le système juridique chilien mais également en se référant à la résolution 1803 (XVII) des Nations unies qui déclare un « droit de souveraineté permanent des peuples et des nations sur leurs richesses et leurs ressources naturelles » [471].

Les nationalisations émergent également de l'initiative des organisations ouvrières comme en avril 1971 avec les ouvriers textiles de l'entreprise Yarur qui demandent leur incorporation dans le secteur de la propriété sociale. En 1972, des ouvriers d'une usine de la commune Los Cerrillos, en banlieue de Santiago, font de même et s'associent avec d'autres travailleurs pour former le premier cordon industriel (*cordón industrial*), le *Cordón Cerrillos*, grâce auquel ils prennent le contrôle de leurs moyens de production indépendamment des actions du gouvernement. Ils formulent néanmoins leurs demandes en direction de ce dernier, confirmant ainsi une conception étatiste du changement social ou un « nationalisme développementaliste » [472]. Franck Gaudichaud caractérise cette première phase de l'UP, de son arrivée au pouvoir aux grèves de l'opposition et du patronat en octobre 1972, par une forte identification des mouvements sociaux avec le gouvernement. Une participation institutionnalisée a lieu au travers des comités de l'UP, des comités de ravitaillement (*Juntas de Abastecimientos y Precios*, JAP), du

468. Gonzalo Martner, *El gobierno del presidente Salvador Allende, 1970-1973 : una evaluación*, Concepción : Programa de Estudios del Desarrollo Nacional : Ediciones Literatura Americana Reunida, 1988, p. 114.
469. *Ibid.*, p. 113.
470. *Ley 17.450. Reforma la Constitución Política del Estado*, Ministerio de Minería, 16 juill. 1971 ; Pour le détail des chiffes, voir Martner, *El gobierno del presidente Salvador Allende, 1970-1973*, *op. cit.*, p. 117.
471. Assemblée générale, *Souveraineté permanente sur les ressources naturelles*, A/RES/1803(XVII), New York : Nations unies, 1er jan. 1963, para. 1 ; Martner, *El gobierno del presidente Salvador Allende, 1970-1973*, *op. cit.*, p. 119.
472. Gabriel Salazar Vergara et Julio Pinto Vallejos, *Historia contemporánea de Chile. Tomo I Estado, Legitimidad y Ciudadanía*, Historia, Santiago : LOM, 1999, ch. II, partie c.

système de participation des salariés dans le secteur nationalisé, et des comités de surveillance de la production dans le secteur privé [473].

La seconde étape voit, selon Franck Gaudichaud, « le surgissement d'organisations indépendantes de l'exécutif, telles que les cordons industriels et, dans une moindre mesure, les Commandos communaux ainsi que divers comités, liés au mouvement *pobladores* ». Le nombre des cordons industriels augmente à une douzaine autour de Santiago au milieu de l'année 1973. Allende fait à nouveau face au dilemme de respecter la loi ou les attentes des travailleurs, alors que les nationalisations provoquent des difficultés économiques dues à un manque de capacités techniques et à des luttes politiques au sein des usines [474]. Une voie réformiste affronte une voie révolutionnaire, comme cela est également le cas au sein de l'Assemblée populaire bolivienne, bien que pour le Chili la voie révolutionnaire puisse se diviser entre certains partis au gouvernement comme le Parti socialiste et d'autres en dehors des institutions, comme le MIR qui souhaite instaurer un « pouvoir dual » malgré son manque de crédibilité auprès des secteurs ouvriers. Au fur et à mesure du gouvernement de l'UP, l'interaction entre les institutions et les mouvements devient de plus en plus conflictuelle alors que se radicalisent les secteurs de gauche radicale et d'extrême-droite [475].

L'inflation croissante et le développement du marché noir accentuent la crise économique, que l'opposition de droite encourage par diverses actions. À partir d'octobre 1972, les camionneurs entament une grève de vingt-six jours qui paralyse le pays et les petits commerçants se mettent en grève contre le gouvernement. Allende nomme le général Carlos Prats commandant en chef des armées en novembre, lequel résout la grève des camionneurs. Les élections législatives de 1973 voient l'opposition l'emporter, mais avec plus d'un tiers des sièges pour l'UP, Allende ne peut être destitué. Une tentative de coup d'État a lieu le 29 juin 1973, surnommée le *tancazo* du fait de l'attaque du palais présidentiel par des tanks, mais le général Prats dénoue l'attaque en s'assurant de la fidélité de la majorité des forces armées. Les huit millions de dollars dépensés par la *Central Intelligence Agency* (CIA) pour financer l'opposition à Allende, y compris le quotidien *El Mercurio*, attestent de la déstabilisation menée

473. Pour le détail de leur fonctionnement, voir Martner, *El gobierno del presidente Salvador Allende, 1970-1973*, *op. cit.*, pp. 139-152.
474. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, pp. 342-351.
475. Sauf mention contraire, ces deux paragraphes s'appuient sur Franck Gaudichaud, *Chili 1970-1973 : Mille jours qui ébranlèrent le monde*, avec la coll. de Michael Löwy, Des Amériques, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2013, voir la conclusion générale.

par Richard Nixon et Henry Kissinger, à l'époque conseiller à la sécurité nationale (*security national advisor*)[476]. Ce dernier détaille sa vision du président chilien dans ses mémoires :

> Allende était différent, pas seulement une nuisance économique ou une critique politique, mais un défi géopolitique. Le Chili est limitrophe du Pérou, de l'Argentine et de la Bolivie, tous en proie à [*plagued*] des mouvements radicaux. En tant que pays continental, un Chili militant avait une capacité à miner d'autres nations et à soutenir des insurrections radicales bien plus grandes que celle de Cuba, qui a réussi à faire suffisamment de dégâts[477].

En août 1973, Allende nomme trois militaires à son gouvernement, mais la tension politique provoquée par la droite se maintient. Le général Prats doit démissionner de son poste de commandant en chef des armées après que ces dernières lui aient fait part de leur perte de confiance, au profit d'Augusto Pinochet, qu'Allende et Prats considèrent comme fidèle à la Constitution. Un changement des chefs de l'armée de l'air et de la marine a également lieu. Ceux-ci s'accordent secrètement le 9 septembre, avec le soutien de la police (*carabineros*), de renverser le gouvernement. Les premières manœuvres se déroulent le 11 au matin dans le port de Valparaíso. Retranché dans le palais présidentiel, Allende délivre un dernier discours à la radio puis se suicide alors que les avions bombardent *La Moneda*. L'autonomie collective sur le plan international, régional et national prend fin avec les deux coups d'États en Bolivie et au Chili et les dictatures qui s'ensuivent. La revendication d'autodétermination disparaît pour laisser place à celle de la souveraineté qui ne vise plus alors à assurer l'autonomie mais à protéger la sécurité nationale. Tant sur le plan politique qu'économique, le contraste est radical.

1.2.3 La souveraineté par la sécurité nationale

Les armées bolivienne et chilienne justifient leurs coups d'État réactionnaires par la nécessité de mettre fin à la « subversion communiste ». Le registre discursif mobilisé fait état d'une volonté prégnante de rétablir l'ordre et, par là, de veiller à la sécurité nationale. Ce qui prend forme comme la doctrine de sécurité nationale (DSN) vise ainsi à combattre un ennemi intérieur. Sans que les acteurs militaires ne s'y réfèrent explicitement, la figure d'ennemi emprunte à la définition du politique par le juriste nazi Carl Schmitt, dont l'essence repose sur la distinction ami-ennemi. Contrairement à l'adversaire, l'ennemi n'intègre pas une

476. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, pp. 352-356.
477. Henry Kissinger, *Years of Upheaval: The Second Volume of His Classic Memoirs*, Londres : Simon & Schuster, 2011.

lutte agonistique, propre à la démocratie [478], mais se trouve engagé dans un combat pour la survie dont l'issue finale est l'extermination ou la victoire. Schmitt écrit ainsi : « les concepts d'ami, d'ennemi et de combat reçoivent leur véritable signification précisément parce qu'ils font référence à la possibilité réelle de tuer physiquement. La guerre découle de l'inimitié » [479].

Schmitt critique, cependant, l'usage moral du concept d'ennemi qui en fait un ennemi injuste et total contre lequel devrait être mené une guerre totale ou d'extermination [480]. La figure moderne du partisan représente, pour lui, la perte de monopole des guerres par l'État et actualise l'inimitié absolue. Le partisan se définit par son l'irrégularité, son fort engagement politique, sa mobilité et son caractère tellurique, soit un fort lien avec son lieu de combat [481]. Les dictatures bolivienne et chilienne justifient leur prise de pouvoir par la nécessité de combattre ces ennemis qui prennent la forme de partisans et font, pour cela, usage de l'exceptionnalité du pouvoir du souverain, tout autant que des formes de combat du partisan. La notion de terrorisme d'État trouve ici sa pertinence puisqu'elle éclaire le parallèle qui existe entre la violence déployée par des groupes non étatiques et celle de l'État au moment de l'exercice absolu du pouvoir souverain [482].

Comme le veut Schmitt, le pouvoir du souverain s'exprime alors par la décision de la situation d'exception sans nécessaire justification juridique. Ce qu'il nomme la dictature souveraine vise non pas à suspendre une constitution existante mais à créer les conditions pour qu'une « vraie » constitution puisse être adoptée [483]. Les présents cas d'étude attestent ainsi d'une situation ambivalente dans laquelle la notion du politique et de souveraineté de Carl Schmitt éclairent le discours et les pratiques des acteurs militaires mais également en font sa critique par la moralisation et criminalisation des acteurs réprimés.

L'étude contextuelle précédente a montré le caractère régional de la répression et le rôle de la situation économique mondial dans la réduction de l'influence politique des pays du tiers-monde. Les coups d'État dans ces deux pays participent de ce contexte qui lui-même

478. Voir par exemple Chantal Mouffe, « Democracy, Human Rights and Cosmopolitanism: An Agonistic Approach », *in* Costas Douzinas et C. A. Gearty (dir.), *The Meanings of Rights : The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge : Cambridge University Press, 2014, pp. 182-183.
479. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, avec la coll. de George Schwab, Tracy B. Strong et Leo Strauss, Chicago : University of Chicago Press, 2007, p. 33.
480. Jean-François Kervégan, « Carl Schmitt et "l'unité du monde" », *Les Études philosophiques*, vol. 68, nº 1, 2004, pp. 10-11.
481. Carl Schmitt, *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, trad. par G. L. Ulmen, New York : Telos Press Publishing, 2007, pp. 14-22.
482. Isabelle Sommier, « Du "terrorisme" comme violence totale ? », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 174, nº 4, 2002, p. 532.
483. Carl Schmitt, *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*, trad. par Michael Hoelzl et Graham Ward, Cambridge : Polity Press, 2014, p. 119.

confère à ces événements une structure d'interprétation. La conception de souveraineté et la doctrine de sécurité nationale redéfinissent le statut des deux États étudiés sur la scène internationale. L'étude de la formulation de cette doctrine dans les deux espaces nationaux marque un premier temps de l'analyse. La répression politique qu'elle enjoint confirme ensuite l'absolutisme du pouvoir souverain qui fait de l'anéantissement de l'ennemi l'expression du « retour à l'ordre ». Au niveau international, et malgré l'isolement provoqué par la condamnation des violations des droits humains, l'affirmation nationale absolutiste contraste avec une souveraineté subordonnée qui s'aligne sur les États-Unis et s'abstient d'une remise en cause du système international.

Le premier décret-loi de la junte chilienne du 11 septembre 1973 dispose que « la force publique, constitutionnellement formée par l'armée de terre, la marine, l'armée de l'air et le corps des carabiniers, représente l'organisation que l'État s'est donnée pour la sauvegarde et la défense de son intégrité physique et morale et de son identité historique et culturelle ». L'armée n'est donc plus une branche de l'administration publique mais le fondement de l'État [484]. Le décret-loi désigne Pinochet comme président de la junte et motive la violente prise de pouvoir de la manière suivante : « le Chili se trouve dans un processus de destruction systématique et intégrale des éléments constitutifs de son être, en raison de l'ingérence d'une idéologie dogmatique et excluante, inspirée par les principes étrangers du marxisme-léninisme » [485]. Un second décret, pris le 12 septembre, confère à la junte les pouvoirs constituants, exécutif et législatif, qui les exerce par le biais de décrets-lois [486]. L'usage d'un vocabulaire qui oppose la pureté de l'État chilien et de ses valeurs face à l'invasion d'une idéologie étrangère reprend cette distinction ami-ennemi et justifie l'urgence et l'exception de l'intervention militaire au nom d'un retour à l'ordre et d'une « vraie » essence de l'État qu'il s'agirait de retrouver.

Le pouvoir souverain fait état de son exceptionnalité par l'instauration d'un état de siège au nom des « bouleversements [*conmoción*] internes dans le pays » [487], qui devient ensuite un « état de guerre » grâce au décret-loi n° 5 et laisse ainsi le champ libre à la justice militaire [488].

484. Rouquié, *L'État militaire en Amérique latine*, *op. cit.*
485. *Decreto Ley 1. Acta de constitución de la Junta de Gobierno*, Santiago : Junta de Gobierno de la República de Chile, Ministerio de Defensa Nacional, Subsecretaría de Guerra, 11 sept. 1973.
486. *Decreto Ley 128. Aclara el sentido y alcance del articulo 1 del Decreto Ley 1, de 1973*, Santiago : Ministerio del Interior, 12 sept. 1973.
487. *Decreto Ley 3. Declara estado de sitio*, Santiago : Ministerio de Defensa Nacional, Subsecretaría de Guerra, 11 sept. 1973.
488. *Decreto Ley 5. Declara que el estado de sitio decretado por conmoción interna debe entenderse « estado o tiempo de guerra ». Otras dispociones*, Santiago : Ministerio de Defensa Nacional, 11 sept. 1973, p. 5 ; Voir les annexes du mémoire suivant pour une chronologie détaillée des dispositions juridiques prises par la dictature chilienne : María Fernanda Barrera Rodríguez, *El inmigrante como « enemigo interno ». Análisis de la relación*

La logique de justification des dispositions légales contraste, cependant, avec l'arbitraire de la répression de la junte qui fait emprisonner, notamment au sein du stade national de Santiago ou dans des camps de concentration, assassiner et disparaître plusieurs dizaines de milliers de Chilien·nes et étranger·es de 1973 à 1990 [489]. L'interdiction des partis politiques et de la presse proche de l'UP rend quasi vaine toute résistance et pousse à l'exil près de deux cent mille personnes [490].

À son arrivée au pouvoir, le général bolivien Hugo Banzer interdit la COB et la FSTMB, ainsi que les partis à gauche du MNR. Le décret suprême du 7 septembre 1971 dispose le respect de la Constitution de 1967 « dans tout ce qui ne contredit pas l'esprit et la nature du gouvernement nationaliste et de ses réalisations » [491], ce qui confère au régime la possibilité d'agir inconstitutionnellement. Le discours nationaliste et révolutionnaire se maintient mais la rupture avec le gouvernement de Torres est radicale. À la suite d'une concentration du pouvoir qualifiée d'auto-coup d'État (*autogolpe*) en 1974, Banzer déclare l'interdiction de tous les partis politiques. Le contexte régional de contre-révolution conservatrice et la situation économique favorable du fait de l'augmentation du prix de l'étain qui produit un soutien politique au régime rend possible ce durcissement [492].

La justification légale de la dictature bolivienne ne reprend pas aussi explicitement l'opposition radicale établie par la junte chilienne. La dénonciation vise plutôt les « luttes intestines » et les « structures de direction » des partis qui ont produit « la multiplication incontrôlée et irrationnelle des fractions politiques » et surtout « diminué la capacité économique de la nation ». Les forces armées, qui refusent de se qualifier comme parti politique [493], se fixent ainsi pour objectif « le développement économique et social accéléré de la République, dans le but de parvenir à la réalisation pleine et entière de l'homme bolivien, et au gain en puissance [*potenciamiento*] du pays pour sa sécurité intérieure et extérieure » [494]. L'argument économique domine, mais reste en lien avec la nécessité d'assurer la sécurité de la nation. En cela, le régime

entre migración y seguridad, durante y después de la guerra fría en Chile, Science politique, Santiago : Université du Chili, 2018.

489. *Informe Rettig. Tomo 2*, Santiago : Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991 ; *Informe Rettig. Tomo 1*, Santiago : Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991 ; *Informe Rettig. Tomo 3*, Santiago : Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991 ; *Informe Valech*, Santiago : Comisión Nacional Sobre la Prisión Política y Tortura, 2005.

490. Thomas C. Wright et Rody Oñate Zúñiga, « Chilean Political Exile », *Latin American Perspectives*, vol. 34, nº 4, 2007, pp. 31-49.

491. *Decreto Supremo 9875*, La Paz, 7 nov. 1971.

492. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 231.

493. « Las FF.AA. no son un partido político », *Última Hora*, 3 mars 1973, p. 4.

494. *Decreto Ley 11947*, La Paz, 9 nov. 1974.

de Banzer est proche d'une visée développementaliste avec une présence de l'État importante dans l'économie nationale, comme la dictature brésilienne [495].

« Paix, ordre et travail » devient le leitmotiv de la dictature bolivienne, confirmant ainsi un héritage fasciste. Le discours de la lutte contre la « subversion communiste » s'articule alors avec celui de « révolution nationale ». Le Département d'ordre politique (*Departamento de Orden Político*, DOP) met en œuvre la répression par des emprisonnements, interrogatoires et camps de concentration. Au moins deux cents personnes meurent au cours la période dictatoriale, d'octobre 1971, après la première offensive, à décembre 1977, et presque vingt mille s'exilent. Les chiffres font état d'une répression moins brutale en Bolivie qu'au Chili, mais la population est relativement moindre et plus concentrée dans les campagnes. Les zones urbaines souffrent davantage de la politique du régime, ce qui témoigne d'une différence avec la dictature chilienne dont la répression touche l'ensemble du pays de manière extrême [496].

Les deux dictatures se retrouvent dans leur application de la doctrine de sécurité nationale, comme en témoigne leur commune participation à l'opération Condor. Cette doctrine militaire trouve ses origines dans la stratégie états-unienne d'endiguement de l'URSS et de défense de sa sécurité nationale au cours de la guerre froide, notamment avec le *National Security Act* de 1947 qui crée la CIA et le Conseil de sécurité nationale [497]. Pinochet, comme Banzer, et plusieurs militaires des deux régimes, ont été élèves de l'École des Amériques. L'influence des armées dans la construction des États latino-américains lègue également ce rôle de dernier recours pour assurer la stabilité institutionnelle en cas de crises [498]. Les doctrines contre-insurrectionnelles de l'armée française développées à partir des interventions en Indochine et Algérie offrent une dernière source d'inspiration. Manuel Contreras confie ainsi son admiration pour l'Organisation de l'armée secrète (OAS) et le colonel français Charles Lacheroy qui a théorisé la guerre révolutionnaire et participé à la guerre d'Indochine, ainsi qu'au putsch des généraux en Algérie [499].

495. Lehman, *Bolivia and the United States*, *op. cit.*, p. 167.
496. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, chap. 6.
497. *National Security Act*, Washington : United States Congress, 26 juill. 1947.
498. Dans les cas bolivien et chilien, voir notamment Jean-Pierre Lavaud, *L'instabilité politique en Amérique latine : le cas bolivien*, Travaux et mémoires 518, Paris : L'Harmattan, 1991 ; Rodrigo Contreras Osorio, *La dictature de Pinochet en perspective : sociologie d'une révolution capitaliste et néoconservatrice*, Recherches Amériques latines, Paris : L'Harmattan, 2007.
499. Marie-Monique Robin, *Escadrons de la mort, l'école française*, Poche/Essais 268, Paris : La Découverte, 2008, pp. 290-291 ; Jérémy Rubenstein, *Terreur et séduction. Une histoire de la doctrine de la guerre révolutionnaire*, Sciences humaines et sociales, Paris : La Découverte, 2022, chap. 5.

En tant que doctrine, la sécurité nationale renvoie donc au développement qu'elle a eu dans l'espace latino-américain. Son idée principale est que la sécurité de l'État, par le contrôle militaire de celui-ci, garantit celle de la société. Face aux difficultés de la conquête territoriale, épuisée une fois les États-nations consolidés, la stratégie militaire se concentre sur la conquête de l'espace politique dans une conception organique de l'État [500]. Dans le cas chilien, la dictature fusionne deux paradigmes historiques de la constitution idéologique de l'armée, à savoir l'organicisme intégrationniste, qui fait des institutions militaires l'âme de la nation, et celui de la professionnalisation ségréguée qui centre ces institutions sur leur perfectionnement technique au détriment de leur rôle tuteur sur la société [501]. De ce point de vue, l'ennemi à combattre se déplace des États communistes, que les États-Unis doivent contenir, aux ennemis intérieurs, agents locaux du communisme. Trois autres caractéristiques confèrent, de plus, à la DSN sa particularité en Amérique latine. La première renvoie à l'intervention des militaires dans des domaines politiques extérieurs à leurs attributions constitutionnelles. Ensuite, des raisons idéologiques au nom de la salvation de la nation justifient la prise de pouvoir que l'armée assume d'elle-même et non à la suite de l'appel d'un groupe politique.

Enfin, les militaires se considèrent comme les défenseurs de valeurs et traditions propres à la « civilisation occidentale et chrétienne » que les ennemis intérieurs communistes remettent en cause et que seule une guerre totale pourrait résoudre. Une majorité d'officiers conservateurs latino-américains s'inspire du général allemand de la Première Guerre mondiale, Erich Ludendorff, qui théorise la guerre totale par la subordination du domaine politique à la direction militaire [502], au contraire de la vision clausewitzienne de la guerre comme prolongement de la politique par d'autres moyens [503]. L'armée chilienne, par son influence allemande, est d'ailleurs socialisée à la notion de guerre totale au début du siècle [504].

Dans ce cadre, le terrorisme d'État vise non seulement la répression de l'ennemi intérieur mais également la production d'un consentement inconditionnel au régime comme garantie de la sécurité individuelle. Les organisations de renseignement des régimes de latino-américains,

500. David Pion-Berlin, « Latin American National Security Doctrines: Hard and Softline Themes », *Armed Forces & Society*, vol. 15, nº 3, 1989, p. 413.
501. Augusto Varas et Felipe Agüero, *El proyecto político militar*, Santiago : Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2011, pp. 20-24.
502. Erich Ludendorff, *La guerre totale*, avec la coll. de Benoît Lemay, Tempus 556, Paris : Perrin, 2014 ; Pion-Berlin, « Latin American National Security Doctrines », *op. cit.*, p. 418.
503. Carl von Clausewitz, *On War*, avec la coll. de Beatrice Heuser, trad. par Michael Howard et Peter Paret, Oxford World's Classics, Oxford : Oxford University Press, 2007, p. 28.
504. Felipe Agüero, « Militares, estado y sociedad en Chile: mirando el futuro desde la comparación histórica », *Revista de Ciencia Política*, vol. 22, nº 1, 2002, p. 44.

qui occupent une place dans le haut de la hiérarchie étatique, assurent la construction de ce consentement en réprimant les « éléments subversifs » [505]. La DINA au Chili, dont le chef Manuel Contreras ne répond que de Pinochet, et le DOP en Bolivie en sont des exemples paroxystiques. La conception organique de l'État fait de l'ennemi intérieur un élément à extirper comme en atteste l'usage du vocabulaire médical. Lors de son discours à la faculté de droit de l'Université catholique du Chili, le général de l'armée de l'air, Gustavo Leigh, fait ainsi part de sa vision du marxisme :

> [Le marxisme] représente la véritable tumeur maligne qui nous a précipités dans une situation qui nous blesse ou nous a tous blessés d'une manière ou d'une autre. Le paradoxe est peut-être que l'élimination de cette tumeur a incombé précisément à ceux d'entre nous qui n'avaient aucune responsabilité dans sa génération : les forces armées. Mais vous pouvez être sûrs d'une chose, c'est que nous sommes absolument prêts à la couper à la racine [506].

Il décrit également le pays comme « malade sortant d'une situation de danger de mort, et qui revendique l'autorité et l'énergie comme condition préalable à sa survie ». La condition d'ennemi intérieur, coupable de haute trahison, « peut s'appliquer à ces groupes subversifs organisés par le marxisme, à partir du moment où ils se sont structurés militairement pour perpétrer par la violence, la corruption et le génocide l'assaut du pouvoir total (*sic*), dont la planification incluait la destruction de nos forces de sécurité [*Fuerza Pública*] institutionnelles » [507].

Le *Livre blanc du changement de gouvernement au Chili*, que la junte publie dans la foulée du coup d'État, s'attache justement à démontrer l'existence de cet ennemi intérieur. Photos à l'appui, il décrit le soi-disant arsenal des partis politiques soutiens d'Allende – affirmation largement relayée par la presse [508] – et invente un « plan Z » organisé par l'UP afin de réaliser un auto-coup d'État avec le soutien de Cuba et de guérilleros de l'ensemble de l'Amérique latine. L'urgence de l'intervention de la junte, soit le coup d'État, se justifie ainsi par la nécessité de rétablir l'ordre et d'empêcher une supposée prise de pouvoir illégale par le gouvernement d'Allende [509]. La presse publie une longue suite d'article pour dénoncer une « campagne international contre le Chili », menée par le « communisme mondial », et toute intervention

505. Sauf mention contraire, ces paragraphes s'appuient sur Leal Buitrago, « La doctrina de seguridad nacional », *op. cit.*
506. « Discurso del General Gustavo Leigh en la facultad de derecho de la Universidad Católica de Chile », *Revista Chilena de Derecho*, vol. 1, nº 3/4, 1974, p. 411.
507. *Ibid.*, pp. 409-411.
508. « Detienen a ex líder CUT y ubican armas », *El Mercurio*, 9 oct. 1973 ; « Poco a poco van ubicando los peligrosos elementos marxistas », *La Tercera*, 11 oct. 1973, p. 11.
509. *Libro blanco del cambio de gobierno en Chile*, Santiago : Lord Cochrane, 11 sept. 1973.

extérieure dans ses affaires internes [510]. Malgré cette importante justification idéologique, la DSN a pour public essentiel les militaires. La création de l'Académie supérieure de sécurité nationale la même année que la DINA le confirme [511]. Comme l'explique Alain Rouquié,

> la doctrine n'a pas d'autre but que d'unifier les rangs militaires, de fonder a posteriori et stratégiquement l'intervention politique de l'armée en évitant ainsi les états d'âme dans les casernes. Car la junte n'a nul besoin, pour réaliser la rédemption politique annoncée, de convaincre et d'entraîner les citoyens, mais vise au contraire à dépolitiser et à individualiser des consommateurs et des producteurs [512].

Certaines variations entre la Bolivie et le Chili persistent, cependant ; le Chili étant un cas plus radical et personnalisé, par la figure de Pinochet, de mise en œuvre de la doctrine de sécurité nationale. La distinction entre une version douce (*soft*), avec une vision de développement de la communauté nationale, et dure (*hard*) de la DSN éclaire respectivement cette différence entre la Bolivie et le Chili [513], bien que la première rejoigne le second à partir du durcissement du régime de Banzer en 1974 et de la publication deux ans plus tard d'un document sur la mission des forces armées boliviennes pour la sécurité nationale [514].

Après la chute de Banzer en 1978, une période d'instabilité avec plusieurs coups d'État successifs aboutit finalement à la prise de pouvoir en juillet 1980 du général Luis García Meza jusqu'en août 1981. Cette dernière dictature, avant la transition démocratique l'année suivante, confirme l'orientation répressive des derniers régimes militaires boliviens, comme en attestent les nombreuses victimes et l'assassinat du député socialiste Marcelo Quiroga Santa Cruz, qui était à l'origine d'une demande de jugement de Banzer, et la volonté de « sauver la Bolivie » du communisme [515]. Elle défend toujours son orientation développementaliste, avec par exemple la mention du droit à l'autodétermination des forcées armées afin de dépasser le lien de dépendance économique, mais maintient sa lutte anticommuniste [516].

---

510. « Chile no aceptara intromisiones foráneas de ninguna índole », *El Mercurio*, 4 oct. 1973 ; « La campaña internacional contra Chile », *El Mercurio*, 2 oct. 1973 ; « Un "Yo acuso" al marxismo internacional lanzará Chile », *La Tercera de la hora*, 4 oct. 1973 ; « Denuncia del Canciller Huerta : "El comunismo mundial montó una campaña contra Chile" », *La Tercera de la hora*, 8 oct. 1973 ; « La orquestan marxistas y tontos útiles : confabulación mundial contra Chile », *La Segunda*, 17 oct. 1973 ; « Marxismo mundial crea nuevo organismo para atacar a Chile », *La Segunda*, 3 déc. 1973 ; Manuel Bianchi, « La campaña contra Chile », *La Tercera*, 17 août 1977.

511. Joseph Comblin, *Le pouvoir militaire en Amérique latine : l'idéologie de la sécurité nationale*, Paris : Jean-Pierre Delarge, 1977.

512. Rouquié, *L'État militaire en Amérique latine*, *op. cit.*

513. Pion-Berlin, « Latin American National Security Doctrines », *op. cit.*

514. *Misión de las Fuerzas Armadas en el desarrollo y la seguridad nacional*, La Paz : Secretaria General de Prensa e Informaciones, 1976.

515. Lehman, *Bolivia and the United States*, *op. cit.*, p. 176.

516. « Presidente Gral. García Meza explica razones del cambio de gobierno », *Última Hora*, 22 juill. 1980, pp. 10-11 ; « Mensaje presidencial : La determinación de las Fuerzas Armadas es irreversible », *Última Hora*, 23 juill. 1980, p. 11 ; « El gobierno tiene una concepción ideológica cristiana y humanista », *Última Hora*, 19 août 1980, p. 1.

L'usage absolutiste de la souveraineté sur le plan national s'articule avec un alignement sur les États-Unis au niveau international lorsque ces derniers soutiennent la lutte anticommuniste. L'opération Condor en est un exemple car bien qu'à l'initiative du Chili, elle dispose du soutien des États-Unis. La Bolivie et le Chili se retrouvent également au sein de la Confédération anticommuniste latino-américaine (*Confederación Anticomunista Latinoamericana*, CAL) créée en 1972 au Mexique et qui coordonne politiquement les pays du continent hostiles aux gouvernements socialistes [517].

La diplomatie chilienne adopte un style fortement idéologique qui laisse peu de marge à la négociation et au compromis. Un des traits de ce style diplomatique tient à l'usage de canaux personnel qui court-circuitent le ministère des Affaires étrangères, comme le faisait Pinochet. En atteste l'absence de diplomates dans la construction de l'opération Condor. L'activité diplomatique des dictatures privilégie, par ailleurs, le domaine économique au droit international [518]. Le Chili, comme la Bolivie, rompent leurs relations diplomatiques avec les pays socialistes et expulsent les diplomates respectifs.

Au milieu des années 1970, Les politiques économiques des deux pays concordent avec celles des États-Unis. Washington apporte ainsi son soutien au Chili dans la renégociation de sa dette auprès du Club de Paris et d'autres organisations internationales financières [519]. L'adoption du décret-loi nº 600 par la junte libéralise les investissements étrangers et contredit ainsi la décision nº 24 du Pacte andin, ce qui provoque le retrait du Chili de l'organisation en octobre 1976 [520]. Banzer prend des décisions similaires qui vont à l'encontre des dispositions du Pacte andin et libéralise l'exploitation du gaz à partir de 1972 avec la fin du monopole de l'YPFB. La Bolivie reste, cependant, membre de l'organisation [521]. Les États-Unis accordent au régime de Banzer des aides financières, qui augmente de 600% au cours de la première année de la dictature, et militaires, parmi les plus importantes des pays latino-américains [522]. Le Fonds monétaire international (FMI) délivre un prêt de vingt-quatre millions de dollars la

517. Julieta Rostica, « La Confederación Anticomunista Latinoamericana. Las conexiones civiles y militares entre Guatemala y Argentina (1972-1980) », *Desafíos*, vol. 30, nº 1, 2017, pp. 309-347.
518. Heraldo Muñoz, « Las relaciones exteriores del gobierno militar chileno », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 44, nº 2, 1982, pp. 585-586.
519. « Chile ante los organismos internacionales », *El Mercurio*, 27 fév. 1975, p. 3.
520. *Decreto Ley 600. Estatuto de la inversión extranjera*, Santiago : Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, Subsecretaría de Economía Fomento y Reconstrucción, 13 juill. 1974 ; Muñoz, « Las relaciones exteriores del gobierno militar chileno », *op. cit.*, p. 581 ; « Problemas en el Grupo Andino », *El Mercurio*, 24 déc. 1975.
521. « Bolivia continuará en el Pacto Andino », *Última Hora*, 29 nov. 1980, p. 6.
522. Lehman, *Bolivia and the United States*, *op. cit.*, p. 165.

même année à la condition d'une dévaluation du peso de 67%[523]. Le changement de politique économique et la répression envers celles et ceux réputé·es proches du marxisme engendrent la mort et l'exil de nombreux fonctionnaires de la CEPAL et la baisse de son activité[524].

L'arrivée au pouvoir du président états-unien Jimmy Carter en 1977 et sa politique en faveur des droits humains modifient cependant la relation avec ces deux pays. Les États-Unis font ainsi part à Banzer que leur soutien va préférentiellement aux pays démocratiques, ce qui conduit le dictateur bolivien à convoquer des élections en 1978[525]. Malgré sa volonté de garder le contrôle sur le processus de transition, la faiblesse de son régime provoque sa chute notamment à la suite de la grève de la faim de femmes de mineurs qui se transforme en grève générale[526].

Le Congrès états-unien vote en juin 1976 la suspension de la vente d'armes et la réduction de l'aide économique au Chili. Carter rencontre également des membres de l'opposition chilienne et soutien les votes dans les organisations internationales qui condamnent les violations des droits humains, comme à l'ONU et à l'OEA[527]. Le représentant chilien à l'ONU qualifie de « farce » ces condamnations et dénonce un double-standard vis-à-vis des pays communistes[528]. La dictature mobilise au niveau national plusieurs groupes sociaux, comme les étudiant·es, pour accuser l'ONU de partialité[529]. Le soutien de la presse dans ces campagnes atteste de l'importante propagande du régime autour de ce sujet. L'assassinat d'Orlando Letelier et de son assistante à Washington par des agents chiliens refroidit les relations entre le Chili et les États-Unis, et offre un point de ralliement pour les promoteurs d'une politique extérieure axée sur les droits humains. Pinochet dissout la DINA à la demande de Carter mais la remplace par le Centre national d'informations (*Centro Nacional de Informaciones*, CNI).

523. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, pp. 204-209.
524. Albertone et Correa, « L'institution qui a inventé l'Amérique latine », *op. cit.*
525. Lehman, *Bolivia and the United States*, *op. cit.*, pp. 169-170.
526. Jean-Pierre Lavaud, *La dictadura minada : La huelga de hambre de las mujeres mineras. Bolivia 1977-1978*, trad. par Luis H. Antezana, Travaux de l'IFEA, Lima : Institut français d'études andines, 2015.
527. Assemblée générale, *Protection des droits de l'homme au Chili*, A/RES/33/175, New York : Nations unies, 20 déc. 1978 ; Ad Hoc Working Group to inquire into the situation of human rights in Chile, *Protection of Human Rights in Chile*, A/32/227, New York : Nations unies, 29 sept. 1977 ; « Pronunciamiento de las instituciones por voto contra Chile en la ONU », *El Mercurio*, 1977 ; « Hoy culmina la asamblea : Resolución de la OEA exhortará a Chile a respetar derechos humanos », *La Segunda*, jan. 1978.
528. « Embajador Sergio Diez : "ONU monta farsa por situación de derechos humanos en Chile" », *La Tercera*, 10 déc. 1977 ; « Embajador Sergio Diez a dar a conocer el voto chileno : hoy Chile es víctima de una conjura de las grandes potencias », *El Cronista*, 18 déc. 1977, p. 12 ; « Denuncia gobierno chileno : grupo ad hoc de ONU interviene en asuntos internos », *El Mercurio*, 3 jan. 1978 ; « Declaró embajador en la ONU : Comisión de expertos en derechos humanos es incompetente e ilegal », *El Mercurio*, 14 mars 1979.
529. « Chile es atacado por constituir el dedo acusador contra la conciencia del mundo », *El Cronista*, 19 déc. 1977, p. 37 ; « Marcha juvenil de repudio a la resolución ONU », *El Mercurio*, 30 déc. 1977.

La Cour suprême chilienne refuse, par ailleurs, l'extradition de Manuel Contreras aux États-Unis [530].

Cette tendance à l'isolement provoque une radicalisation de la politique extérieure bolivienne et chilienne vis-à-vis des États-Unis. La Confédération anticommuniste latino-américaine émet, par exemple, une déclaration au cours de son troisième Congrès à Asunción en 1977 dans laquelle elle condamne la condition du respect des droits humains pour la réception de l'aide des États-Unis aux « États chilien, guatémaltèque, salvadorien, argentin, uruguayen et brésilien » [531]. Ce soutien entre dictatures se retrouve également lorsque l'AGNU condamne la violation des droits humains par le Chili [532]. Pinochet va plus loin en dressant un parallèle entre l'impérialisme soviétique et états-unien. Il condamne la volonté des États-Unis d'exporter leur modèle à d'autres pays, l'application sélective de leur politique des droits humains et de ne pas assurer leur rôle de dirigeant mondial de l'anticommunisme. L'arrivée au pouvoir de Margaret Thatcher en 1979 et de Ronald Reagan en 1981 dégèle, cependant, les relations avec les militaires boliviens et chiliens [533].

Conclusion

Un contexte international prégnant singularise le début de la décennie 1970 au cours duquel le droit à l'autodétermination devient une revendication politique sur la scène internationale. Tant la politique internationale que nationale nourrissent la force de cette demande. La mobilisation des sociétés mais également les alliances internationales s'associent pour donner un sens à la fois politique et économique à l'autodétermination. La fin de la relation de dépendance doit, selon les acteurs révolutionnaires, permettre une autonomie de l'État et, par là, l'émancipation de sa population.

La réaction conservatrice qui s'ensuit propose, au contraire, une subordination de sa politique extérieure à la doctrine de sécurité nationale qui fait de la souveraineté un outil de répression et d'affirmation de la capacité militaire de l'État. L'autonomie et l'autodétermination n'ont alors plus lieu d'être dans un contexte où les alliances internationales privilégient l'aspect sécuritaire et la politique nationale rompt tout lien entre les mouvements sociaux et

530. Walker, « At the End of Influence », *op. cit.*
531. Rostica, « La Confederación Anticomunista Latinoamericana. », *op. cit.*, p. 333.
532. « Critican informe sobre derechos humanos : ONU », *El Mercurio*, 27 nov. 1977.
533. Muñoz, « Las relaciones exteriores del gobierno militar chileno », *op. cit.*, pp. 594-595.

l'État. À nouveau, les contextes international et national se nourrissent mutuellement et qualifient le changement associé au droit à l'autodétermination.

Ce lien entre l'interne et l'externe, le national et l'international dans la resignification du droit à l'autodétermination est donc un des apports centraux de ce chapitre. Le contexte, entendu comme changement de sens, permet à présent d'éclairer la relation des deux États avec les peuples autochtones présents sur leur territoire, et particulièrement les Aymaras et les Mapuche. Une ambivalence, entre une visée intégrationniste et de reconnaissance de la spécificité culturelle des peuples autochtones, la caractérise. Cette contradiction prend forme par l'idéologie indigéniste.

Chapitre 2

L'idéologie indigéniste

Les années 1970 voient l'application de politiques indigénistes par les États bolivien et chilien. De ce fait, ils tâchent de prendre en compte les besoins des peuples autochtones sans pour autant se défaire du paternalisme et du nationalisme qu'impliquent l'idéologie indigéniste. L'indigénisme se définit ainsi comme la « manifestation, non d'une pensée indienne, mais d'une réflexion créole et métisse sur l'Indien [qui] décide de son sort en ses lieu et place, selon les intérêts supérieurs de la nation tels que les indigénistes les conçoivent » [534]. La trajectoire de l'indigénisme en Amérique latine remonte à la fin du XIXe siècle et trouve une variété d'applications dans les pays du continent. Les quatre critères de définition de l'idéologique politique, proposés par Michael Freeden, trouvent une correspondance avec les caractéristiques de l'indigénisme, à savoir « un ensemble d'idées, de croyances, d'opinions et de valeurs qui (1) présentent un schéma récurrent, (2) sont détenues par des groupes importants, (3) sont en concurrence pour fournir et contrôler des plans de politique publique, (4) le font dans le but de justifier, contester ou modifier les arrangements et processus sociaux et politiques d'une communauté politique » [535].

Ce chapitre s'appuie sur ces quatre éléments afin de mener l'étude de l'idéologie indigéniste en Bolivie et au Chili au cours de la période choisie. Il sépare pour cela l'analyse historique des idées liées à l'indigénisme et leur actualisation par les États bolivien et chilien de la mise en œuvre de politiques qui s'en réclament ou véhiculent implicitement ses propositions. Cette idéologie se manifeste d'abord par l'usage des vertus politiques des peuples autochtones dans le discours nationaliste. Les gouvernements socialistes comme conservateurs attribuent des

534. Henri Favre, *L'indigénisme*, Que sais-je ? 3088, Paris : Presses universitaires de France, 1996, p. 6.
535. Freeden, *Ideology*, *op. cit.*, p. 32.

qualités de résistance ou de grandeur aux peuples autochtones qui fondent la spécificité de la nation. Ils participent ainsi à la construction de mythes nationaux. Des tensions apparaissent, cependant, avec l'autre origine mythifiée de la nation que sont les migrations européennes pour les dictatures. Dans les deux cas, le nationalisme bolivien et chilien font de l'indigénisme le cadre de leur réflexion sur le rôle des peuples autochtones dans la construction nationale et la définition de leur relation avec l'État.

La situation économique de la majorité des peuples autochtones est, ensuite, celle de petits agriculteurs dont les États critiquent la viabilité productive. L'indigénisme imprègne alors les réformes agraires du début des années 1970 qui tâchent de remédier à cette situation. Certaines politiques prennent en compte la particularité de cette dernière, mais elles répondent surtout à des impératifs économiques qui ne correspondent pas nécessairement avec les attentes des communautés autochtones. La perspective de ces politiques fondée sur un nationalisme développementaliste fait ainsi des gains productifs une information positive sur la santé de la nation. Tant la vision collectiviste des gouvernements socialistes qu'individualiste des dictatures s'accordent ainsi sur la nécessaire lutte contre les petites propriétés, ou *minifundios*, bien qu'en termes de contrainte politique la deuxième soit considérablement plus brutale que la première. Cette ambivalence entre mise en valeur du particularisme culturel et impératifs de développement sous-tend l'idéologie indigéniste.

2.1 L'autochtonie comme origine de la nation

2.1.1 Mythe de la résistance anticoloniale autochtone

L'indigénisme interaméricain propose à ses débuts une amélioration des conditions matérielles des « Indiens » en même temps que la prise en compte de leurs particularités culturelles. Sa construction institutionnelle commence avec le premier Congrès indigéniste interaméricain (*Primer Congreso Indigenista Interamericano*) qui réunit les délégués de dix-neuf pays américains à Pátzcuaro au Mexique en avril 1940, dont le directeur mapuche de la DASIN Venancio Coñuepán qui représente le Chili. Le Bolivien Elizardo Pérez avait proposé que son pays accueille la conférence mais l'instabilité politique bolivienne donne la faveur au Mexique. Le troisième Congrès en 1954 a, cependant, bien lieu à La Paz. La perte d'attrait pour le modèle « universaliste » et libéral de la nation européenne qui empêche l'intégration d'éléments hétérogènes dans une nationalité unique, de même que la Première Guerre mondiale qui a

remis en cause la supériorité civilisatrice de l'Europe et les conférences panaméricaines des années 1930, offrent un contexte propice au développement de l'indigénisme [536]. Le premier Congrès aboutit à la création de l'Institut indigéniste interaméricain (*Instituto Indigenista Interamericano*, III) et à des instituts nationaux par la suite ; en 1949 pour la Bolivie, bien qu'un département des affaires autochtones y existe depuis 1941, et la même année pour le Chili.

Deux visions s'opposent dans le mouvement indigéniste interaméricain de 1940 à 1970, ce qui atteste des filiations idéologiques multiples qui le composent. Une première, dominante dans les années 1940, défend une perspective politique de l'indigénisme grâce à la participation directe des peuples autochtones dans la définition de politiques les affectant et à leur contribution dans la redéfinition de la citoyenneté. Mariategui propose quelques années auparavant une radicalisation de cette position par la théorisation d'un indigénisme marxiste qui fait des classes paysannes autochtones un sujet révolutionnaire et définit leur particularisme culturel comme l'une des racines du socialisme indo-américain, expression que reprend également l'indigéniste chilien Alejandro Lipschutz [537]. Une seconde, dominante dans les années 1960 et 1970, soutient une approche apolitique et « scientifique », mobilisant l'anthropologie appliquée comme outil au service de l'État, et revendique la transformation graduelle de la condition « culturelle » des peuples autochtones, plutôt que le changement structurel de leurs conditions économiques d'existence. Elle suit en cela les théories de la modernisation.

L'acte final du Congrès de Pátzcuaro formule une opposition semblable entre la défense de droits collectifs, comme la propriété collective ou le droit à des institutions propres, et des mesures qui vise à surmonter le « retard de développement » sur le plan de l'hygiène, de l'éducation ou du logement [538]. Un continuum qui va de l'intégration des peuples autochtones au sein des sociétés nationales à leur autodétermination définit ainsi la variété des positions idéologiques des indigénistes [539]. Cette ambivalence marque ainsi les deux pans de l'indigénisme abordés dans ce chapitre ; le premier relatif à la construction de la nation et aux mythes

536. Laura Giraudo, « Neither "Scientific" nor "Colonialist": The Ambiguous Course of Inter-American *Indigenismo* in the 1940s », *Latin American Perspectives*, vol. 39, nº 5, 2012, p. 13.

537. Michael Löwy, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariategui », *Actuel Marx*, nº 56, 2014, pp. 12-22 ; Laura Giraudo, « Crítica de la *autoridad indigenista*. Actores y significados del indigenismo interamericano (1940-1970) », *Cahiers des Amériques latines*, nº 95, 2020, pp. 45-46. Pour plus de détails sur Alejandro Lipschutz et sa trajectoire liée à la politique soviétique des nationalités, voir Mesías Augusto Samaniego et Carlos Ruiz Rodriguez, « Lipschutz: Indigenismo y marxismo. Chile: pueblo mapuche », *Justicia*, vol. 22, nº 31, 2017, pp. 11-30

538. Giraudo, « Neither "Scientific" nor "Colonialist" », *op. cit.*, pp. 17-22 ; « El Primer Congreso Indigenista Interamericano », *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, vol. 4, nº 1, 1940, pp. 1-36.

539. Laura Giraudo et Stephen E. Lewis, « Pan-American *Indigenismo* (1940–1970): New Approaches to an Ongoing Debate », *Latin American Perspectives*, vol. 39, nº 5, 2012, p. 4.

associés, et le deuxième aux politiques de développement mises en œuvre. Le terme d'intégration est préféré à celui d'assimilation car il permet de penser l'échange, bien qu'asymétrique et violent, entre les sociétés latino-américaines et les peuples autochtones. Si l'assimilation possède un héritage colonial, comme le rappelle Abdelmalek Sayad dans le contexte français, l'intégration comprend également une injonction de s'adapter à un standard fixé indépendamment de la volonté de ceux et celles qui visent à être intégré·es, mais tout en tâchant de reconnaître l'existence d'une spécificité qui leur serait propre [540]. Elle permet ainsi de retrouver l'ambivalence de l'indigénisme. Du point de vue de l'État, Bourdieu résume l'intégration comme « mouvement vers le centre, c'est une participation à l'*illusio* (entrer dans le jeu) et, en même temps, intégration s'oppose à sécession, au fait de sortir de l'État » [541]. L'opposition à la sécession est également claire dans l'indigénisme. Les formes de participation qu'il propose restent, cependant, à approfondir.

Pour Henri Favre, l'indigénisme fait de l'Indien le dépositaire des valeurs nationales. Il associe cette idéologie au populisme par sa recherche de racines historiques au fondement de la nation, son exaltation de la culture indigène, ses connotations anti-occidentales et sa quête d'authenticité. Il définit également trois temps de la démarche indigéniste. Le premier récupère l'univers indien pour l'intégrer au monde moderne, le deuxième fait le mouvement inverse et reconnaît quelque chose du monde moderne dans l'univers indien, et le troisième restitue le tout dans une vision resplendissante. L'indigénisme trouve ainsi sa force dans la signification symbolique des valeurs indiennes [542]. Comme l'explique Mircea Eliade, la force du symbole est de « révéler une perspective dans laquelle des réalités diverses peuvent être emboîtées, voire intégrées dans un "système". (…) On compare et oppose deux expressions d'un symbole non pas pour les réduire à une seule expression préexistante, mais pour découvrir le processus par lequel une structure est capable d'enrichir ses significations » [543].

Ce processus renvoie précisément au politique comme action symbolique que Murray Edelman précise de la manière suivante : « la capacité de manipuler les perceptions sensorielles de manière symbolique permet un raisonnement et une planification complexes et, par conséquent, une action efficace. Elle facilite également l'attachement ferme à des illusions, des perceptions erronées et des mythes, et peut provoquer des actions malavisées ou autodestructrices

540. Abdelmalek Sayad, « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Homme & Migrations*, vol. 1182, nº 1, 1994, pp. 8-14.
541. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 597.
542. Favre, *L'indigénisme*, *op. cit.*, pp. 4-5.
543. Mircea Eliade, *Two and the One*, trad. par J. M. Cohen, Harvill Press, 1965, pp. 201-203 ; cité dans Murray J. Edelman, *Politics as Symbolic Action : Mass Arousal and Quiescence*, New York : Academic Press, 1971, p. 7.

[*misguided or self-defeating action*] » [544]. L'action symbolique souligne, de ce fait, la capacité des groupes sociaux à reconstruire leur passé, percevoir leur condition présente et anticiper leur futur. L'analyse des mythes de l'indigénisme relatifs au passé des peuples autochtones acquiert ici toute sa pertinence puisque « la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur » [545]. Claude Lévi-Strauss fait, en cela, le parallèle entre la pensée mythique et l'idéologie politique. La traductibilité du mythe renforce ce lien car sa substance « ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans *l'histoire* qui y est racontée » [546].

Pour Edelman, « le mythe, une croyance indiscutable partagée par un grand groupe de personnes qui donne une signification particulière aux événements et aux actions, est une forme de symbole particulièrement pertinente dans l'émergence des mouvements politiques de masse » [547]. Il contribue à la création d'une identité sociale réduisant le sentiment d'anxiété au travers de la définition d'un plan d'action collectif. L'attachement à un mythe dépend ainsi de deux facteurs que sont le degré d'anxiété que le mythe rationalise et l'intensité avec laquelle le mythe entretient un horizon d'attente. L'action des gouvernements apparaît alors comme essentielle, notamment dans le développement d'un sentiment de nationalisme et des mythes associés, comme le veut l'indigénisme. L'État se définit, dans ce cadre, comme le monopole de la violence physique et symbolique, comme le propose Bourdieu par l'ajout du rôle des symboles à la définition de Weber [548]. Si le nationalisme est un principe politique qui postule la congruence entre l'unité politique et nationale selon Ernest Gellner [549], le sentiment nationaliste s'appuie alors sur l'ensemble des symboles justifiant cette congruence. En Bolivie et au Chili au cours des gouvernements socialistes, les mythes du caractère national par les vertus des peuples autochtones en sont le réservoir principal.

L'acte final du premier Congrès indigéniste interaméricain offre une approximation à la construction mythique de vertus résistantes et émancipatrices des peuples autochtones et que les nations latino-américaines doivent perpétuer. Un des derniers paragraphes du texte s'intitule ainsi « Hommage aux Indiens qui ont lutté pour la liberté ». Son contenu affirme :

544. *Idem*, *Politics as Symbolic Action*, *op. cit.*, p. 2.
545. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 1996, p. 231.
546. *ibid.*, p. 232. Italiques originales.
547. Edelman, *Politics as Symbolic Action*, *op. cit.*, p. 53.
548. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 14.
549. Gellner, *Nations and Nationalism*, *op. cit.*, p. 1.

> Il convient de rendre hommage à tous les peuples indigènes de notre continent qui ont lutté pour la liberté, y compris ceux qui se sont distingués en défendant leur indépendance et leurs territoires contre les *conquistadors*, et ceux qui ont contribué par leurs efforts et ont été significatifs dans les luttes d'émancipation. Cet hommage prendra la forme d'un acte simple devant la statue de Cuauhtémoc à Mexico, consistant en une couronne de fleurs payée par tous les délégués [550].

Les délégués se veulent donc les héritiers des luttes menées par les peuples autochtones, sans prendre en compte la perpétuation de la situation coloniale par les États-nations latino-américains. L'hommage à la statue de Cuauhtémoc dans la capitale du Mexique confirme, de plus, l'usage des symboles nationalistes par l'indigénisme. Cuauhtémoc est le dernier « roi » nahuatl qui a résisté aux colonisateurs espagnols et donne ainsi au nationalisme mexicain un fondement mythique dans sa volonté de distinction vis-à-vis du legs colonial. Au Chili, Salvador Allende reprend le même symbole dès la deuxième phrase de son discours d'investiture au stade national. Il clame : « Nous sommes ici aujourd'hui, camarades, pour commémorer le début de notre triomphe. Mais quelqu'un d'autre gagne avec nous aujourd'hui. Lautaro et Caupolicán sont là, frères à distance de Cuauhtémoc et Túpac Amaru » [551].

Il cite ensuite les libérateurs du Chili pour enfin arriver à la victoire du peuple du Chili qui, selon lui, prend le pouvoir avec la victoire de l'Unité populaire. Le président chilien établit de ce fait une continuité entre la résistance des guerriers mapuche aux Espagnols, la construction de la nation chilienne et sa prise de pouvoir. Des discours d'Allende prononcés en Équateur et en Colombie en 1971 réitèrent ce mythe des vertus autochtones héritées par la nation chilienne et sous-entendent l'existence d'une solidarité latino-américaine autour de ce passé commun [552]. En avril 1973, le gouvernement propose que des industries textiles soient nommées d'après les noms des héros mapuche, faisant une fois de plus le lien entre la résistance passée des autochtones et la contemporaine des travailleur·ses [553].

L'indigénisme bolivien manie également ce mythe d'une grandeur guerrière passé, notamment au travers de la littérature du début du XXe siècle. Les débats se divisent entre une vision pessimiste de la possible persistance de l'organisation social aymara, au sein des ayllus, défendue par Bautista Saavedra et Alcides Arguedas face à l'optimisme de Franz Tamayo qui, sous l'influence de Friedrich Nietzsche, « attribue à l'indianité non déformée (des Aymaras) de la

550. « El Primer Congreso Indigenista Interamericano », *op. cit.*, p. 31.
551. *Discursos de Salvador Allende año 1970*, *op. cit.*, p. 68.
552. *Discursos de Salvador Allende año 1971*, Santiago : Biblioteca Clodomiro Almeyda, Partido socialista de Chile, 2018, 321 et 332.
553. Francisco Albizú Labbé, « El indigenismo de la Unidad Popular (Chile 1970-1973). Estado y Nación entre reformismo y realidad », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 28, 2014, p. 7.

Bolivie l'énergie nationale de la terre andine » [554]. L'idéalisation de l'empire inca et du modèle de l'ayllu comme unité politique du socialisme indo-américain émerge également à cette période, ainsi que la volonté d'apporter une éducation conçue pour les peuples autochtones, et plus spécifiquement aymaras, menée par Elizardo Peréz qui contribue à l'indigénisme interaméricain. L'année 1937 voit également la proclamation de la journée de l'Indien le 2 août (*Día del Indio*) qui salue les efforts d'Elizardo Peréz [555].

Dans ses premiers discours, Juan José Torres ne se réfère pas au mythe de résistance autochtone, mais souligne le caractère populaire et en faveur des travailleur·ses de son gouvernement. La mobilisation des paysans kataristes contribue, cependant, à son arrivée au pouvoir, notamment à El Alto où se trouve le quartier général de Torres. Le dirigeant bolivien cherche donc par la suite l'appui des Aymaras pour contrer les paysans fidèles au pacte militaire-paysan, également soutiens de Barrientos, et ainsi contrebalancer le pouvoir de la COB. Aucune représentation paysanne ne compose néanmoins le Commando politique créé par la COB [556]. Torres assiste à une grande concentration le 15 novembre 1970 pour la présentation d'un monument en hommage à Túpac Katari à Ayo Ayo le jour d'anniversaire du supplice et où le chef aymara fut écartelé. Le Centre de coordination et promotion de la paysannerie Mink'a (*Centro de Coordinación y Promoción del Campesinado Mink'a*) [557] organise l'événement au cours duquel la *whipala*, le drapeau des peuples autochtones andins, est brandie [558]. Bien qu'ayant des origines précolombiennes sous une autre forme que celle du drapeau, l'usage de la whipala fait l'objet d'une réinvention, notamment grâce au mouvement universitaire katariste [559]. La manifestation à Ayo Ayo autochtone, qui ravive le mythe de la résistance aymara en présence du président bolivien, introduit un premier élément de l'indigénisme du gouvernement.

L'absence des indianistes à l'Assemblée populaire confirme néanmoins l'ambivalence de l'indigénisme qui restreint, par là, les droits politiques des peuples autochtones. Seuls vingt-trois paysans sur 218 délégués sont présents et aucun d'eux n'est proche de l'indianisme

554. Sarkisyanz, *Kollasuyo*, *op. cit.*, p. 15.
555. Laura Giraudo, « Celebrar a los indígenas, defender al indigenismo: el "Día del Indio" y el Instituto Indigenista Interamericano », *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 43, nº 1, 2017, p. 85.
556. Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz : HISBOL, 1986, pp. 38-44.
557. Créé en 1969, le centre Mink'a réuni des professionnels quechuas et aymaras qui contribuent à la formation de l'indianisme et du katarisme sans toutefois avoir des activités strictement politiques mais plutôt intellectuelles et culturelles. Voir figure A.14 en annexe pour une illustration d'un rassemblement autour de la statue quelques années plus tard. Voir également figure A.15 en annexe pour une illustration de la whipala.
558. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, p. 158.
559. « La wiphala, ¿símbolo ancestral o fraude histórico? », *Los Tiempos*, 30 nov. 2019.

ou du katarisme [560]. Un début de changement d'orientation a lieu aux derniers jours du gouvernement de Torres avec l'émergence d'un soutien plus appuyé aux indianistes. Le 21 septembre 1971, Torres aurait dû proclamer la « révolution indienne » (*revolución india*), selon les dires de l'indianiste Fausto Reinaga qui publie un texte éponyme en 1969 [561]. Le coup d'État d'Hugo Banzer contrarie, cependant, la tenue de cette proclamation.

Si la perspective de Reinaga, développée dans le chapitre 3, se veut en rupture avec l'indigénisme, sa revendication par Torres en revêt néanmoins les habits. Par la volonté de réaliser une cérémonie sur le site archéologique de l'ancienne cité Tiwanaku, à proximité de La Paz en territoire aymara, Torres établit une continuité symbolique avec le passé de grandeur civilisationnelle que son gouvernement doit à présent retrouver. La planification de cet événement repose sur les écrits de Fausto Reinaga et d'autres sources n'ont pu être mobilisées afin de mieux le corroborer. Mais la participation de Torres au VIe Congrès de la Confédération nationale des travailleurs paysans de Bolivie (*Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, CNTCB) rend plus crédible cette possibilité.

Le Congrès de la CNTCB a lieu à Potosí le 2 août, journée de l'Indien, et réunit environ six cents participants. Le rapprochement de Torres des organisations paysannes, qui regroupent une majorité de personnes autochtones, a notamment pour raison la recherche d'un soutien face à un potentiel coup d'État venant de la région de Santa Cruz [562]. Les mouvements katariste et indianiste sont à leurs débuts et ce Congrès leur donne la possibilité d'exprimer leurs positions. La présence de Torres indique son soutien à l'usage renouvelé des références au passé des peuples autochtones et à leur résistance vis-à-vis des colonisateurs espagnols puis des républicains boliviens. Le document final du congrès annonce l'imminence d'une révolution indienne [563]. Reinaga affirme, sans qu'une fois de plus cela puisse être vérifié par d'autres sources, que Torres prononce le discours suivant :

> Frères indiens : puisque c'est aujourd'hui la journée de l'Indien, je peux vous dire que c'est la journée de la mère patrie. Tout dans notre pays remonte au passé millénaire de la civilisation indienne (…). La patrie, mes frères indiens, vous doit vraiment tout (…). Toute l'économie du pays, tant pendant l'oppression que l'impérialisme et le système féodal nous ont imposée, que pendant la période de notre libération et de notre indépendance, est le fruit du sacrifice, de l'exploitation et de l'effort des Indiens [564].

560. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, p. 45.
561. Fausto Reinaga, *Obras completas. Tomo III/Vol. VII*, La Paz : Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014, p. 80 ; Sarkisyanz, *Kollasuyo*, *op. cit.*, p. 367.
562. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, p. 160.
563. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, p. 51.
564. Reinaga, *Obras completas. Tomo III/Vol. VII*, *op. cit.*, p. 72.

Bien qu'ayant une existence incertaine, ce discours inclut, néanmoins, les deux topoi de l'indigénisme des gouvernements socialistes, à savoir la fondation de la patrie par les peuples autochtones et la continuité de leur vertu de résistance dans l'anti-impérialisme que ces gouvernements représentent. Cette trajectoire historique linéaire construit ce mythe de résistance à l'envahisseur et fonde la structure permanente qui se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur, comme l'explique Lévi-Strauss. Au cours de son discours pour la promulgation de la loi autochtone (*ley indígena*) le 15 septembre 1972, Allende dresse ce parallèle entre la résistance autochtone à la colonisation et la lutte du peuple chilien contre les intérêts étrangers, soit l'anti-impérialisme. Le mythe d'une nation indépendante et autonome rationalise l'anxiété d'un projet socialiste qui fait face à de nombreuses attaques et entretient de ce fait un horizon d'attente sous la forme d'une victoire assurée par les événements passés. Néanmoins, si la loi autochtone réalise cette continuité historique, les Mapuche doivent à présent s'aligner sur la résistance du peuple chilien. Selon les mots d'Allende,

> frères Mapuches, à travers cette loi, mais surtout à travers votre conscience et la nôtre, joignez-vous en tant que Chiliens à la grande tâche des Chiliens. Dans l'histoire d'hier, vous avez courageusement et sans relâche défendu cette terre contre l'envahisseur. Dans la réalité d'aujourd'hui, vous et nous allons expulser l'envahisseur économique, afin d'être un peuple authentiquement libre [565].

L'ambivalence de l'indigénisme se retrouve ainsi entre la reconnaissance de vertus politiques qui confèrent un fondement à la nation bolivienne et chilienne, et la volonté d'intégrer les peuples autochtones dans un nationalisme révolutionnaire auquel ils devraient se soumettre. Cette opposition se retrouve au cours des gouvernements militaires contre-révolutionnaires, bien que la vertu de résistance soit délaissée au profit d'une grandeur passée, qui entre en tension avec la volonté de faire valoir la supériorité de l'origine européenne.

2.1.2 Mythe de la grandeur du passé autochtone

La justification de la prise de pouvoir par les militaires conservateurs ne se fonde pas sur des références indigénistes mais privilégie une rhétorique anti-marxiste. Néanmoins, la relation que les dirigeants militaires établissent avec les peuples autochtones au cours de leur régime les conduit parfois à user du discours indigéniste afin de construire leur nationalisme. Dans un cadre conservateur, ce n'est plus la qualité de résistance qui est vantée mais une grandeur passée marquée par des vertus guerrières au fondement de la nation. Par la reconnaissance

565. *Discursos de Salvador Allende año 1972*, *op. cit.*, p. 713.

de cette vertu, le nationalisme conservateur tâche de trouver un soutien politique, malgré les campagnes de répression qui touchent par ailleurs les peuples autochtones. Une tentative de concordance s'effectue alors entre une supposée continuité culturelle des Aymaras ou des Mapuche et le nationalisme conservateur qui fait de la préservation de l'origine de la nation une vertu.

Une tension apparaît ainsi au moment de déterminer cette origine qui prend soit une forme européenne, soit autochtone ; ou entre hispanisme qui « tend à rassembler les forces sociales conservatrices autour de l'idée que la conquête a uni à jamais Hispano-Américains et Espagnols dans une communauté de destin fondée sur le partage d'une même civilisation, latine et chrétienne » [566] et indigénisme. La période 1970 à 1982 est d'ailleurs celle du déclin de l'indigénisme au profit de l'indianisme et du début des politiques néolibérales. Les références indigénistes de la dictature rompent ainsi avec la visée progressiste que l'indigénisme propose mais conserve cette association étroite entre nationalisme et racines autochtones de la nation latino-américaine.

Dans le cas chilien, plusieurs dignitaires militaires insistent sur l'absence de peuples autochtones sur le territoire national. Le ministre de l'Agriculture de la dictature déclare en septembre 1978 à Temuco qu'« au Chili, il n'y pas d'indiens [sans majuscule dans le texte] ; nous sommes tous Chiliens », comme l'affirme également des fonctionnaires en lien avec les politiques de la dictature envers les peuples autochtones [567]. Ce discours est en phase avec le nationalisme conservateur et la doctrine de sécurité nationale qui fait de l'unicité de la nation un enjeu majeur de sécurité [568]. En cela, il associe toute sécession à l'ennemi marxiste, comme en atteste la répression menée à l'encontre des Mapuche. En accord avec l'hispanisme, la nation doit prendre une forme civilisée, à savoir occidentale, chrétienne et blanche. Aux dernières années de la dictature, l'amiral José Toribio Merino, membre de la junte, commente les élections de 1989 avec les termes suivants : « comme toujours, les Chiliens, d'un pays civilisé, les blancs, font leur devoir » [569].

Cette supériorité raciale se retrouve également du côté des militaires boliviens. L'origine de Banzer des basses terres, de l'« autre Bolivie », à savoir non indienne, explique son mépris des

566. Favre, *L'indigénisme*, *op. cit.*, p. 5.
567. Albizú Labbé, « El indigenismo de la Unidad Popular », *op. cit.*, p. 10 ; « Ginebra : Controversia sobre tierras de Mapuches », *El Mercurio*, 1er déc. 1979.
568. Sergio Caniuqueo, « Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, nº 1, 2013, p. 95.
569. Albizú Labbé, « El indigenismo de la Unidad Popular », *op. cit.*, p. 10.

paysans *collas*, par opposition aux *cambas*, les habitants blancs des basses terres. Les paysans des hautes terres seraient, selon lui, à la source du sous-développement du pays [570]. En 1977, la révélation d'un projet de transfert d'environ cent cinquante mille personnes blanches de la Rhodésie, qui devient le Zimbabwe en 1980, et d'Afrique du Sud, dans l'actuel territoire de la Namibie, vers les départements boliviens des basses terres du Beni et de Santa Cruz atteste de la visée raciste du régime. Des promesses d'aide financière de la part de pays européens et de l'Afrique du Sud soutiennent cette proposition de migration. Le porte-parole du gouvernement bolivien souligne l'importance de pouvoir profiter des capacités supérieures et de « l'impressionnante éthique de travail » des colons anglo-saxons pour un pays sous-développé comme la Bolivie. Le projet avorte cependant alors que les équipes de Rhodésie et de Namibie critiquent publiquement les conditions de travail des paysans de Santa Cruz et émettent des commentaires racistes sur les « Indiens » contraignant le régime bolivien à condamner ces déclarations. L'absence d'une tradition d'accueil d'importants flux migratoires et l'arrivée au pouvoir de Jimmy Carter contribuent également à son échec [571].

Malgré ce commun attachement à la civilisation occidentale et chrétienne, les dignitaires des deux dictatures vantent, par ailleurs, l'héroïsme passé des peuples autochtones, en particulier aymara et mapuche. Les dignitaires chiliens saluent les vertus guerrières des Mapuche et usent de la structure rhétorique du mythe dans la continuation dressée entre ce passé et le peuple chilien contemporain. Dans un discours à Temuco, Pinochet affirme, par exemple, que « nous devons lutter contre les ennemis de la patrie externes et internes, comme a lutté notre héroïque peuple mapuche » [572]. La marque du possessif dénote une forme de paternalisme propre à l'indigénisme. Le mythe d'une vertu guerrière comme trait essentiel au peuple mapuche sert, de plus, à valoriser les qualités contemporaines du peuple chilien et non mapuche. Pinochet suppose donc ici une transmission héréditaire, génétique ou culturelle, des traits distinctifs des Mapuche au peuple chilien contemporain qui devrait actualiser ce legs dans sa lutte contre les « ennemis de la nation ». Les manuels scolaires sous la dictature de Banzer véhiculent une représentation du martyr écartelé de Túpac Katari et enseignent aux élèves la liberté incarnée par le chef autochtone. Si le mythe de résistance revient, la mise en valeur du supplice fait écho à des valeurs liées au conservatisme comme le sacrifice pour la

570. Cécile Casen, « Le katarisme bolivien : émergence d'une contestation indienne de l'ordre social », *Critique internationale*, vol. 57, nº 4, 2012, p. 27.
571. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, pp. 235-236 ; Minerva Coronel, *1978: El indio a la hora del indianismo*, Histoire, La Paz : Universidad Mayor San Andrés, 2018, pp. 15-20.
572. Albizú Labbé, « El indigenismo de la Unidad Popular », *op. cit.*, p. 10.

patrie [573]. Le projet d'érection d'une statue de Túpac Amaru à Ayo Ayo en Bolivie où Túpac Katari a subi son supplice et la tenue d'une rencontre en présence du dictateur à Tiwanaku où des jeunes réalisent des activités militaires ponctuées de manifestation folkloriques vont dans le même sens [574].

Dans le cas chilien, la tension entre l'héritage espagnol et mapuche persiste, cependant, lorsque le régime tâche de justifier son appartenance à la civilisation occidentale et chrétienne. Une publication des forces armées et de la police chilienne propose la suivante mise en récit du coup d'État : « lorsque, à l'aube du 11 septembre, une histoire de rectifications a commencé à s'écrire dans un Chili subjugué, l'espoir renaît dans l'esprit des descendants de caciques et d'Espagnols ». Le ton messianique accentue la force du mythe de la communauté de destin partagée entre les Mapuche et les créoles et trace ainsi une évolution historique linéaire dont le gouvernement d'Allende représente une déviation. La même volonté de synthèse se retrouve lorsque le document souligne la vertu guerrière du peuple chilien : « Ô peuple du Chili ! Peuple héroïque, indomptable et courageux, les faits sont les mêmes, vos hommes sont les descendants d'Ibero-Arauco, projetés dans l'espace et le temps, cultivés, intrépides, déterminés, toujours unis » [575]. Ce discours vise à exalter une union de la nation autour d'une forme ethnonationalisme, comme le définit Anthony D. Smith [576], mais cette fois grâce à une origine ethnique fondée sur un métissage, propre au nationalisme indigéniste, qu'il soit progressiste ou conservateur.

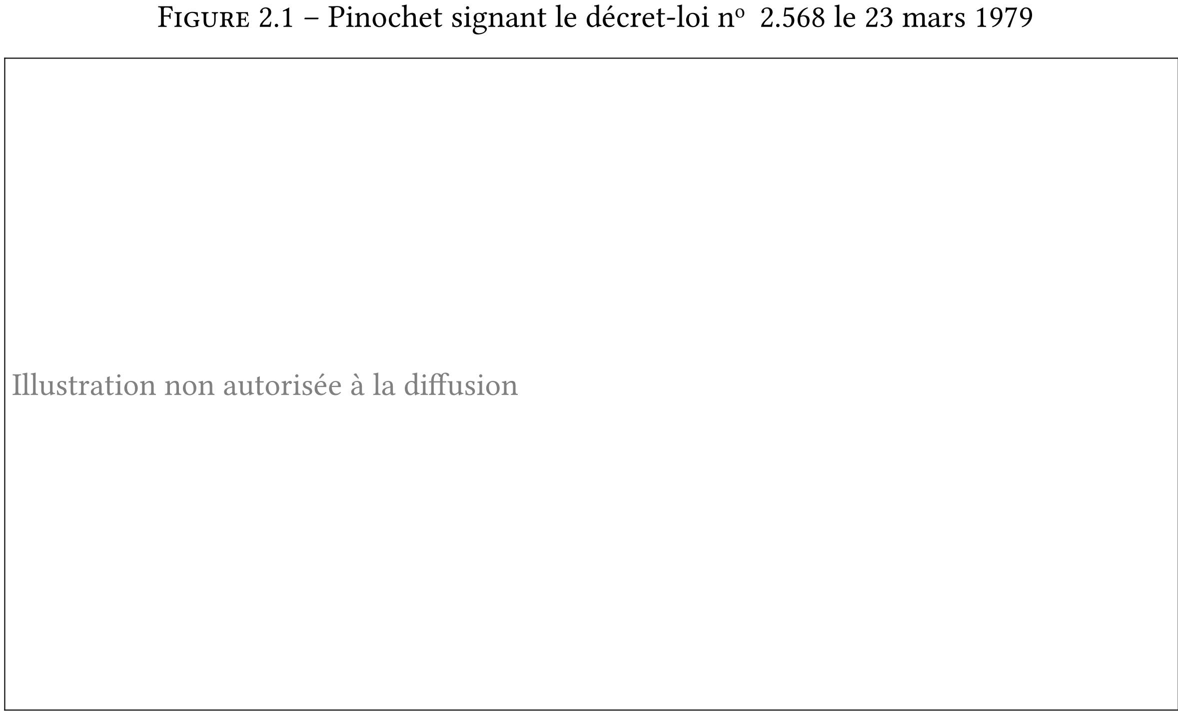
Si ce discours s'adresse particulièrement aux soutiens de la dictature, d'autres formes d'indigénisme visent à produire un consentement des Mapuche autour de la politique du régime vis-à-vis de ces derniers. L'organisation d'une « semaine indigéniste » au cours du mois de la patrie en 1976 à Temuco donne lieu à l'intervention de professeurs mapuche sur des thèmes culturels et offre ainsi certains espaces d'expression dans un contexte de répression intense [577]. Le prisme culturel adopté concorde avec la volonté de la dictature d'interdire l'expression politique du peuple mapuche, bien que ce dernier use également de sa spécificité

573. Verushka Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*, Recherches, Paris : Armand Colin, 2012, pp. 248-249.
574. « Monumento a Tupac Amaru se levantará en Bolivia », *Última Hora*, 6 fév. 1973, p. 5 ; « Tiwanaku es la sede del primer encuentro juvenil », *Última Hora*, 13 juin 1973, p. 5.
575. Fuerzas Armadas et Carabineros, *Septiembre de 1973: los cien combates de una batalla*, Santiago : Empresa Editora Nacional Gabriela Mistral, 1977 ; cité dans Roberto Morales, « Cultura Mapuche y Represión en Dictadura », *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 3, 2017, pp. 83-84.
576. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Malden : Blackwell, 1986.
577. Caniuqueo, « Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno », *op. cit.*, p. 111.

culturelle pour contourner la censure et la répression, comme le développe le chapitre 5. Il atteste néanmoins de l'objectif de la dictature à autoriser des recherches et expressions publiques sur la culture mapuche et ainsi à créer un soutien politique de la part de celles et ceux qui y participent. Le Conseil régional autochtone (*Consejo Regional Indígena*, CRI) approfondit cette politique de cooptation, sur laquelle revient la sous-section suivante.

Au cours de la signature du décret de la « loi autochtone » par Pinochet à Villarica, le régime organise un grand rassemblement que le *Diario Austral de Temuco* illustre – voir figure 2.1 – par un montage de deux photographies mêlant le drapeau chilien aux symboles mapuche. La propagande d'une démonstration massive de soutien participe ainsi des efforts de la dictature pour recevoir le soutien du peuple mapuche et la construction de son consentement. Ce soutien se confirme par la nomination en 1989 de Pinochet comme *futa longko*, soit autorité suprême du peuple mapuche, par un groupe de Mapuche[578].

Figure 2.1 – Pinochet signant le décret-loi n° 2.568 le 23 mars 1979



Source : Claudio Espinoza Araya et Magaly Mella Abalos, « Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile », *Pacarina del Sur*, vol. 5, n° 17, 2013, p. 10.

Le dictateur bolivien Banzer hérite du pacte militaire-paysan, établi par Barrientos, à son arrivée au pouvoir. Le soutien du MNR jusqu'à ce que le parti soit interdit en 1974 confère également au régime une autorité sur le legs de la révolution de 1952 et des politiques

578. Voir figure A.16 en annexe pour une photo de la cérémonie.

indigénistes, notamment au travers de la personnalité politique de Víctor Paz Estenssoro [579]. Ce dernier fait d'ailleurs appelle à l'héritage du sacrifice de grandes figures autochtones et paysannes pour justifier l'alliance avec les militaires [580]. Deux mois après le coup d'État, en novembre 1971, Banzer reconnaît le pacte militaire-paysan au cours d'un rassemblement paysan à Punata, dans la province de Cochabamba. Le dirigeant militaire se voit alors remettre un bâton de commandement, un *lluchu*, le chapeau traditionnel des Andes, et une *pututu*, un instrument de musique à vent d'origine quechua fait à partir d'un coquillage. Les apparats du pouvoir d'origine autochtone confiés au dirigeant de l'État bolivien font écho à la nomination comme *futa longko* de Pinochet et donne ainsi à voir l'usage idéologique de l'indigénisme par les deux dictateurs pour construire un nationalisme conservateur. Les deux cas sont en cela similaires par leur invocation de mythes liés aux peuples autochtones afin d'asseoir une vision glorieuse de la patrie [581]. Cette image acquiert un statut international lorsque le ministre bolivien des Affaires étrangères déclare le jour de l'Indien que « la Bolivie est indienne dans son origine parce que la grande majorité de notre population vient des civilisations établies pour des siècles sur cette partie du globe » – sans que la source précise toutefois le lieu d'énonciation [582].

La recherche stratégique du soutien des peuples autochtones constitue le deuxième élément qui forge cet usage de l'idéologie indigéniste par les deux dictatures. Elle est d'autant plus prégnante en Bolivie où la majorité de la population est issue de cette classe paysanne et autochtone. Banzer a de ce fait recours à une politique de cooptation comme en atteste la nomination arrangée d'Oscar Céspedes à la tête de la CNTCB afin de s'assurer du soutien de l'organisation paysanne à la dictature. L'objectif est alors de faire de cette classe une troisième force au sein du Front populaire nationaliste (*Frente Popular Nacionalista*, FPN), créé par la dictature, qui se situe entre les militaires, et le MNR et la FSB [583]. Mais les organisations paysannes officielles réitèrent leur soutien direct aux militaires et refusent leur constitution comme force politique à part entière tout en rejetant en leur sein les « extrémismes de droite et de gauche » [584].

579. Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara*, *op. cit.*, p. 94.
580. Víctor Paz Estenssoro, « Los campesinos tienen mucho que defender : su tierra y su libertad », *Presencia*, 2 août 1972, p. 3.
581. César Soto, *Historia del Pacto Militar Campesino*, Cochabamba : CERES, 1994, p. 45.
582. « Se emitieron saludos en homenaje al Día del Indio », *Presencia*, 2 août 1972, p. 9.
583. Soto, *Historia del Pacto Militar Campesino*, *op. cit.*, pp. 45-46.
584. « Pronunciamiento para declarar a Banzer como líder del campesinado », *Última Hora*, 11 nov. 1971, p. 5 ; « Campesinado se unió en evento de Sacaca », *Última Hora*, 18 jan. 1972, p. 5 ; « Campesinos acordaron no ingresar al FPN », *Última Hora*, 15 mai 1972, p. 5.

Néanmoins, la tension présente dans la dictature chilienne entre une volonté d'appartenance à la civilisation occidentale et chrétienne, qui se conjugue avec une répression de l'ennemi marxiste, et la mise en valeur d'un passé autochtone resurgit en Bolivie. Un délitement du pacte militaire-paysan se produit au fur et à mesure des années, particulièrement à la suite de l'auto-coup d'État de 1974. L'augmentation des prix en janvier de la même année conduit certaines organisations paysannes à réaliser des blocages de routes dans la vallée de Cochabamba. Banzer refuse d'entamer des négociations et décrète l'état de siège. Désigné comme le « massacre de la vallée », l'intervention des militaires à Tolata fait entre quatre-vingts et deux cents morts, sans compter les disparus. Le massacre provoque la rupture du pacte militaire-paysan entre le régime et la grande partie de la classe paysanne et autochtone, malgré la signature annuelle du pacte par les organisations officielles jusqu'à la dictature de García Meza [585]. Le régime rend coupable l'ennemi marxiste dont la dénonciation prend le dessus sur la dimension indigéniste dans la construction de l'alliance avec la classe paysanne, comme en témoigne la déclaration suivante de Banzer :

> À vous, frères paysans, je vais donner un slogan en tant que chef : le premier agitateur communiste qui va à la campagne, je vous autorise, je me tiens pour responsable, vous pouvez le tuer. Sinon, amenez-le ici pour qu'il puisse me rencontrer personnellement. Je vous donnerai une récompense. Les communistes ne veulent que le désordre et la pauvreté et en font leur terreau [586].

Le dictateur bolivien échoue ainsi à reproduire le style populiste de Barrientos auprès de la classe paysanne et autochtone. Son absence de maîtrise d'une langue autochtone contribue d'autant plus à cet échec. L'indigénisme des deux dictatures a donc un caractère épisodique qui répond à la nécessité de trouver des racines historiques à leur nationalisme conservateur et à s'assurer du soutien d'une certaine franche de la population. La volonté d'appartenir à la civilisation occidentale et chrétienne prend, cependant, le dessus dans la majorité des cas face au peu de soutien politique que représentent les secteurs qui pourraient être séduits par l'indigénisme. L'élite économique et politique conservatrice forment la base politique des deux régimes. Les politiques de développement qui constituent la deuxième branche de l'idéologie indigéniste étudiée ici attestent de l'usage fragmentaire de cette dernière par les dictatures

585. Voir figure A.17 en annexe pour une démonstration du soutien des organisations paysannes officielles à Banzer. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, pp. 211-213 ; « Campesinos acordaron hoy ratificar pacto FF.AA. », *Última Hora*, 5 mars 1974, p. 9 ; « Buena acogida campesina a cambios en las Fuerzas armadas y gabinete », *Última Hora*, 10 jan. 1976, p. 8 ; « Banzer volverá a ser proclamado líder del campesinado en Ucurea y Warisata », *Última Hora*, 23 juill. 1977, pp. 6-7 ; « Gral. García Meza fue declarado líder de los campesinos », *Última Hora*, 29 avr. 1981, p. 9

586. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, p. 49.

bolivienne et chilienne. Ces politiques viennent surtout s'opposer à celles en direction des peuples autochtones mises en œuvre par les gouvernements de Torres et Allende.

2.2 Une politique développementaliste

2.2.1 Développement et particularité culturelle des peuples autochtones

Les gouvernements progressistes bolivien et chilien introduisent des politiques de développement, principalement dans le cadre de réformes agraires, dont le pan sur la redistribution territoriale est détaillé dans le chapitre 3. Leur lien avec l'indigénisme tient dans la perspective développementaliste que l'État met en œuvre vis-à-vis des peuples autochtones. Ces politiques considèrent partiellement leurs particularités culturelles car, comme l'enjoint le discours indigéniste, l'intégration dans la nation prédomine sur la possible distinction entre différents peuples au sein d'un même État. La reconnaissance de la différence culturelle sert principalement à permettre le succès des politiques de développement mais n'intègre pas l'inscription de droits politiques qui pourraient y être associés. La politique indigéniste peut donc être définie de manière générale comme

> l'action systématique que mène l'État au moyen d'un appareil administratif spécialisé pour induire un changement contrôlé et planifié au sein de la population indigène, de manière à résorber les disparités culturelles, sociales et économiques entre Indiens et non-Indiens. Cette politique établit son propre cadre légal. Tout en privilégiant le domaine éducatif, elle se fonde sur une méthodologie du développement et elle génère une ingénierie sociale destinée à mettre cette méthodologie en œuvre [587].

En 1957, la Convention n° 107 de l'OIT consacre la vision intégrationniste qui domine les programmes internationaux vis-à-vis des peuples autochtones dans les années 1950. Ces programmes soulignent la condition de sous-développement des peuples autochtones, comme en atteste le Programme indien andin de 1952 de l'OIT en Équateur, au Pérou et en Bolivie [588]. L'arrivée au pouvoir de gouvernements progressistes à visée révolutionnaire modifie partiellement la seule perspective de sous-développement pour y articuler la différence culturelle, sans pour autant se défaire complètement d'une visée assistancialiste. Le discours suivant de Salvador Allende dans un entretien avec le journaliste états-unien Saul Landau

587. Favre, *L'indigénisme*, *op. cit.*, p. 92.
588. Élisabeth Cunin, « Un indigénisme sans indiens ? L'Institut indigéniste interaméricain au prisme des organisations internationales », *Cahiers des Amériques latines*, n° 95, 2020, pp. 185-206 ; *Convention (n° 107) relative aux populations aborigènes et tribales*, Genève : Organisation internationale du travail, 1957.

résume bien cette tension entre l'action de l'État perçue comme nécessaire au changement de la situation des Mapuche et la conscience d'un problème colonial qui peut être résolu par la prise en compte de leur statut politique en tant que peuple :

> Nous pensons que les problèmes des Mapuches ne peuvent être résolus uniquement en termes de réforme agraire. Il y a là un problème d'anthropologie culturelle, un problème de race. Nous avons envoyé [dans le Sud du pays] non seulement le ministre de l'Agriculture, mais aussi des médecins, des éducateurs, des anthropologues, des sociologues. Mais ce n'est pas un problème d'un jour, ce sera un problème pour de nombreuses années, car aujourd'hui les Mapuches sont considérés aux yeux de la loi comme des enfants sans droits, donc cette situation ne peut pas changer du jour au lendemain. Nous avons besoin de suffisamment de temps pour effacer de l'esprit de ces personnes ce qui leur arrive depuis plus de cent ans [589].

La reconnaissance de l'aspect culturel et historique du « problème mapuche », comme il y a une « question indienne » pour les indigénistes, constitue un progrès en comparaison avec les approches précédentes qui l'ignoraient en majorité. Néanmoins, la résolution de ce problème reste du ressort de l'État et des experts auxquels il confie cette tâche. Le problème ne prend donc pas une forme politique, que des négociations entre les acteurs concernés seraient à même de considérer, mais s'agence de manière unilatérale, de l'État vers les Aymaras ou Mapuche, pour permettre une trajectoire de développement.

En Bolivie, le Conseil national de la réforme agraire (*Consejo Nacional de la Reforma agraria*) prend en juillet 1970 des mesures juridiques liées à la propriété qu'il remet symboliquement au ministre des Affaires paysannes et de l'Agriculture au cours de la journée de l'Indien à Warisata où Elizardo Pérez avait établi son projet d'école rural pour les Aymaras. Le gouvernement associe ainsi la politique de développement agraire qui vise à mettre fin au *latifundio* et *minifundio* aux symboles indigénistes [590]. Un éditorial de *Última Hora* du 2 août 1971 fait également le lien entre la résistance aymara passée et la réforme agraire qui intègre les paysans et autochtones dans l'économie nationale par la propriété [591]. La CNTCB confirme cet objectif lorsqu'elle demande la mise en œuvre d'une « politique de promotion de la production agricole et une planification de l'intégration totale de la classe paysanne à la vie nationale, avec des mesures qui signifient l'élévation de ses conditions de vie et de son niveau culturel » [592].

Le cadrage de la situation des Aymaras et des Mapuche autour de leur régime de propriété de *minifundio* en témoigne. Les pouvoirs publics corrèlent justement le manque de productivité

589. *Discursos de Salvador Allende año 1971*, *op. cit.*, p. 63. Je remercie Fabien Le Bonniec pour m'avoir mentionné l'existence de cet entretien.
590. « Medidas complementarias para la reforma agraria », *Última Hora*, 31 juill. 1970, p. 5.
591. « El campesino y la tierra », *Última Hora*, 8 fév. 1971, p. 4.
592. « Matriz campesina niega estar comprometida en subversiones », *Última Hora*, 20 mars 1971, p. 5.

agricole à ces petites parcelles, qui offrent essentiellement une économie de subsistance, mais contribuent en cela à adopter un prisme uniquement économique et développementaliste à une situation qui intègre également des problématiques coloniales et donc politiques, comme le confirme le discours d'Allende face aux Mapuche à Temuco en décembre 1970 [593]. La notion de cadrage (*framing*) précise cette construction d'un sens autour de la situation des peuples autochtones, qui s'associe étroitement au fonctionnement de l'idéologie. En s'appuyant à la fois sur la « politique de signification » de Stuart Hall, qui fait du processus de codage et décodage d'événements une lutte au sein du discours [594], et les « cadres d'interprétation » de Goffman qui permettent aux individus de « localiser, percevoir, identifier et étiqueter » des situations sociales [595], Benford et Snow définissent les cadres de l'action collective comme « des ensembles de croyances et de significations, orientés vers l'action, qui inspirent et légitiment les activités et les campagnes des organisations de mouvement social » [596].

Les quatre critères de l'idéologie établis par Freeden se retrouvent dans ces cadres de l'action collective. Ces derniers ont toutefois une portée plus restreinte puisqu'ils peuvent faire usage d'éléments idéologiques comme ressource afin de construire un sens pour un mouvement social, mais également approfondir ou résoudre les contradictions au sein même d'une idéologie par la confrontation avec le réel [597]. Le cadrage – la mise en récit convient également comme concept – autour du manque de productivité agricole des peuples autochtones, bien qu'il soit réalisé par une structure étatique et non pas directement par un mouvement social, puise ainsi dans l'indigénisme afin de provoquer une action politique dans le sens escompté. L'indigénisme comme idéologie offre une ressource heuristique afin de guider une politique de développement dirigée vers les peuples autochtones. Il acquiert aussi la forme de contrainte étant donné qu'il enjoint la prise en compte de la particularité culturelle des peuples autochtones et contredit en cela certains objectifs de développement des gouvernements bolivien et chilien. Les exemples suivants le montrent bien.

593. « Presidente Allende en Temuco : Que se cuiden los falsos demócratas : Se van a encontrar con la violencia que el propio presidente sabrá aplicar », *La Nación*, 21 déc. 1970.
594. Stuart HALL, « Codage/décodage », trad. par Michèle ALBARET et Marie-Christine GAMBERINI, *Réseaux. Communication - Technologie - Société*, vol. 12, nº 68, 1994, p. 38.
595. Erving GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, trad. par Isaac JOSEPH, Michel DARTEVELLE et Pascale JOSEPH, Le sens commun, Paris : Minuit, 1991.
596. Robert BENFORD et David SNOW, « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan », trad. par Nathalie Miriam PLOUCHARD, *Politix*, nº 99, 2012, p. 224.
597. Robert BENFORD et David SNOW, « Mobilization Forum: Comment on Oliver and Johnston. Clarifying the Relationship between Framing and Ideology », *Mobilization : An International Quarterly*, vol. 5, nº 1, 2000, pp. 58-59.

Les débordements liés à la réforme agraire chilienne, qui voit les Mapuche et les organisations révolutionnaires occuper illégalement des terrains de grands propriétaires, déstabilisent les plans du gouvernement d'Allende qui souhaite rester dans le cadre légal afin de ne pas donner d'arguments à l'opposition de droite, laquelle dénonce le caractère révolutionnaire du gouvernement [598]. Une tension similaire à lieu dans le département de La Paz où les Aymaras occupent les terres des *latifundios*. Des soulèvements violents s'ensuivent que les dirigeants kataristes souhaitent éviter et font pour cela pression sur Torres pour qu'il y mette fin [599]. Au cours d'un discours dans la salle principale de l'école de droit de l'Université du Chili à Valparaíso en janvier 1971, Allende met en garde contre les possibles conflits qui peuvent émerger entre les paysans et les Mapuche du fait des occupations illégales. Il expose alors la stratégie du gouvernement pour y remédier, et dont l'objectif final apparaît clairement comme étant la mise en place de terres productives qui outrepasse celui de la réparation historique :

> Nous devons faire comprendre aux Mapuches qu'ils pourront éventuellement récupérer les terres de leurs grands-parents, de leurs parents ; en attendant, nous leur donnerons des terres ailleurs, car aujourd'hui ils n'ont en moyenne qu'un demi-hectare. (…) Que les gens comprennent comment et de quelle manière ce processus de réforme agraire doit être résolu techniquement, avec la rapidité et la profondeur nécessaires, car cette terre doit produire [600].

La situation spécifique des Mapuche se retrouve ainsi prise dans une problématique paysanne que le cadrage autour des questions économiques accentue. Le ministre de l'Agriculture de l'UP, Jacques Chonchol, reconnaît que les Mapuche n'ont pas été considérés dans la conception de la réforme agraire et les premiers moments de sa mise en œuvre [601]. La consigne de la réforme agraire précise que « la terre est pour celui qui la travaille » alors que les Mapuche vise plutôt la récupération de leurs terres originaire [602].

L'adoption de la loi n° 17.729 en septembre 1972, dite « loi autochtone » (*ley indígena*), y remédie grâce à ses deux volets que sont la restitution des terres et la promotion du développement du peuple mapuche. Son article premier dispose que la qualité d'autochtone se définit par les droits associés aux *títulos de merced* et par le fait d'appartenir à un « groupe qui s'exprime habituellement dans une langue autochtone et se distingue de la population générale

598. Entretien avec Jacques Chonchol, ex-ministre de l'Agriculture de Salvador Allende, Santiago, 12 janvier 2018.
599. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, p. 158.
600. *Discursos de Salvador Allende año 1971*, *op. cit.*, p. 36.
601. Jaime Navarrete et Diego Milos, « Jacques Chonchol, el "Atila" de la reforma agraria: "Las desigualdades no se van a resolver con la educación en no sé cuántos años plazo" », *The Clinic*, 2016.
602. Martín Correa, Raúl Molina Otarola et Nancy Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*, Historia, Santiago : LOM, 2005, p. 9.

de la République par le fait qu'il conserve des systèmes de vie, des normes de coexistence, des coutumes, des formes de travail ou de religion, issus des groupes ethniques autochtones du pays ».

Son article 34 crée également un Institut de développement autochtone (*Instituto de Desarrollo Indígena*, IDI), qui dépend du ministère de l'Agriculture et dont le siège est à Temuco, avec pour objectif de « promouvoir le développement social, éducatif et culturel des autochtones du Chili, en considérant leur idiosyncrasie et le respect de leurs coutumes » [603]. La majorité des articles de la loi se concentre sur la problématique de la terre. La tension entre la reconnaissance d'une particularité culturelle, distincte d'une attribution de droits politiques, et une politique de développement agricole trouve ainsi son expression la plus saillante dans cette loi pour le cas chilien. La loi comprend également des mesures sur l'éducation en faveur des peuples autochtones, un sujet qui est au centre des politiques indigénistes. L'article 34 prévoit, par exemple, des bourses scolaires délivrées par l'IDI et l'article 72 des places attribuées aux peuples autochtones à l'université [604]. En Bolivie, les étudiant·es diplômé·es de la UMSA, la principale université du pays, doivent savoir parler aymara ou quechua à la fin de leurs études [605].

L'activisme des organisations aymaras au sein de la CNTCB fait également état de leur compréhension réflexive à partir de leur situation économique de paysan qui prend le dessus sur les revendications d'ordre politique. L'élection de Jenaro Flores à la tête de la CNTCB au cours de son VIe Congrès, organisé par le gouvernement de Torres, se concrétise avec le soutien des fédérations paysannes de La Paz et Oruro influencées par le katarisme et à majorité aymara [606]. Le soutien de ce mouvement au gouvernement de Torres fait écho à celui reçu par Allende pour sa réforme agraire.

Une différence notable tient, cependant, à la présence d'organisations aymaras au sein de la CNTCB, au contraire de la situation chilienne où les Mapuche s'organisent en dehors des

603. *Ley 17.729. Establece normas sobre indígenas y tierras de indígenas*, Santiago : Ministerio de Agricultura, 26 sept. 1972.

604. Irma Quilaqueo, au cours d'un entretien, raconte ainsi l'expérience de la postulation à ces bourses : « Et j'y allais toujours pour obtenir la bourse indigène, qui était très peu d'argent, mais il fallait y remplir le formulaire. Et puis ils vous appelaient, l'école vous disait que vous aviez été accepté, et vous alliez chercher l'argent directement sur place, (…) et je me souviens du directeur de l'IDI qui était très gentil, (…). Il n'y avait aucune discrimination du tout ». Voir l'entretien avec Irma Quilaqueo, ancienne membre de la Fédération des étudiant·es mapuche du temps de l'UP, Temuco, 29 février 2020.

605. « Egresados de la UMSA tienen que hablar un idioma nativo. Además de presentar un trabajo sobre la sociedad boliviana », *Última Hora*, 11 mai 1970, p. 5.

606. Voir figure A.18 en annexe pour une illustration de Juan José Torres et Jenaro Flores en réunion. Jean-Pierre Lavaud, « Identité et politique : le courant Tupac Katari en Bolivie », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 91, n° 4, 2013, pp. 103-104.

fédérations paysannes et sont de ce fait plus fragmentés. Des divisions existent également au sein du mouvement katariste, mais la participation des organisations aymaras dans le soutien direct au gouvernement contraste avec le cas chilien et a trait au premier critère de comparaison qu'est la centralité de la localisation des Aymaras sur le territoire bolivien. Ce soutien des syndicats paysans à la politique révolutionnaire de Torres se renforce ainsi car elle se déroule principalement sur leur territoire[607], contrairement aux régions des basses terres qui reçoivent une politique plus favorable au cours de la dictature de Banzer. Si les Mapuche apportent bien leur soutien au gouvernement d'Allende, ce dernier n'en dépend pas au niveau politique, au contraire de Torres. Le premier critère de comparaison des cas les plus différents qu'est la localisation des peuples aymara et mapuche, respectivement centrale et marginale, vis-à-vis de l'État trouve ici sa pertinence.

Dans le cas bolivien, une politique de développement institutionnalisée pour les peuples autochtones n'existe pas du fait de la courte durée du gouvernement Torres et du manque d'institutions dédiées à la réforme agraire, au contraire du Chili où depuis le mandat de Jorge Alessandri en 1958 une loi a permis la création d'organes qui s'y consacrent. L'Institut indigéniste bolivien pourrait compenser cela, mais son action ne se compare que difficilement aux actions d'un État dont les ressources budgétaires sont considérablement plus élevées. Ainsi, le modèle révolutionnaire développementaliste et nationaliste se distingue entre la Bolivie et le Chili en termes de capacité étatique à mener une action politique vis-à-vis des peuples autochtones. Ce point renvoie au deuxième des critères de la comparaison des cas les plus différents.

Il éclaire, de plus, le troisième critère de la comparaison qu'est la différence de capacité fédérative des Aymaras et des Mapuche étant donné que les premiers nécessitent de se regrouper dans des organisations de plus grande ampleur, comme les syndicats paysans, afin pouvoir faire entendre leurs revendications à l'État, alors que les deuxièmes agissent sur plusieurs fronts comme les occupations illégales, la participation dans des organisations révolutionnaires et l'organisation de congrès ponctuels pour négocier avec le gouvernement. Le chapitre 3 revient plus en détail sur cette différence.

Pour les Aymaras, l'investissement de l'indianisme dans la CNTCB atteste de la volonté d'atteindre l'État par de grandes fédérations, sans que cela n'écarte bien sûr la diversité des organisations autochtones qui apparaissent dans les années 1970 et contribuent à la

607. « Confederación Campesina hace un llamado a la unidad de los trabajadores », *Última Hora*, 6 mars 1971, p. 5 ; « Matriz campesina niega estar comprometida en subversiones », *op. cit.*

formation du courant indianiste et katariste. La spécificité du gouvernement de Torres, qui arrive et se maintient au pouvoir grâce au soutien des mouvements sociaux, contribuent également à ce que cette voie fédérative des Aymaras soit choisie afin d'espérer une prise en compte de leurs revendications par l'État. La demande par la CNTCB au cours de son VIe Congrès de restructurer totalement le ministère des Affaires paysannes et de l'Agriculture confirme l'importante influence de l'organisation sur le gouvernement en échange de son soutien [608]. Si l'investissement des Aymaras dans le mouvement paysan bolivien doit au contexte des années 1970, au cours duquel la différence ne se fait pas nécessairement entre l'appartenance autochtone et paysanne, la conscience de cette différence par les organisations aymaras naissantes témoigne principalement d'un choix d'alliance politique avec les syndicats paysans [609].

Malgré l'ambivalence des politiques de développement vis-à-vis des Aymaras et des Mapuche, elles font tout de même figure d'importantes avancées sur le plan social et économique en comparaison avec les politiques précédentes qui ne prenaient que peu en compte leur situation particulière. Leur mise en œuvre est tributaire de la mobilisation de ces deux peuples autochtones, que le chapitre 3 aborde. Elles ne résistent, cependant, pas à l'arrivée au pouvoir des dictatures conservatrices qui s'attachent à les défaire pour privilégier des politiques indifférenciées entre paysans et autochtones avec pour objectif la croissance économique.

2.2.2 L'insertion dans l'économie nationale au cours des dictatures

Les coups d'État conservateurs bolivien et chilien provoquent un changement de politiques économiques qui se détournent des objectifs développementalistes de l'indigénisme et renoncent ainsi à la reconnaissance partielle des particularités culturelles des peuples autochtones. La perspective économique qui prévaut alors est leur insertion dans l'économie nationale grâce à des mécanismes qui en font des acteurs économiques communs. Leur situation sociale ne requiert plus une prise en compte spécifique. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils deviennent des acteurs intégrés aux circuits de la production nationale. L'insertion s'entend ici comme le fait d'en faire des acteurs économiques que l'économie nationale n'a pas à dis-

608. « Campesinos aprobaron tesis nacionalista revolucionaria. Congreso de Potosí acordó pedir reestructuración de Ministerio », *Última Hora*, 10 août 1971, p. 5.

609. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, pp. 212-213 ; Esteban Ticona Alejo, *Organización y liderazgo aymara: la experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*, Serie Estudios indígenas, La Paz, Cochabamba : Universidad de la Cordillera, Agroecología Universidad Cochabamba, 2000, pp. 44-46.

tinguer des autres. Les Aymaras et les Mapuche se retrouvent donc pris dans des logiques économiques qui en font avant tout des producteurs. Les politiques développementalistes des gouvernements socialistes avaient également cette vision mais celle-ci se conjuguait à une volonté de redistribution. L'individualité économique prend, au contraire, le dessus dans les deux régimes dictatoriaux de Banzer et Pinochet.

En Bolivie, la dictature met en place un capitalisme d'État proche de celui du Brésil qui industrialise en partie le pays, comme le planifie le décret-loi n° 11.947 de 1974. La présence de l'État augmente dans le secteur économique à la suite du durcissement de la dictature la même année. Une volonté d'attraction des capitaux étrangers transparaît également avec, dès septembre 1971, l'adoption d'une loi sur les investissements qui, entre autres, libère les mouvements de capitaux, supprime les droits de douane sur les biens d'équipement et les matières premières, et abolit les taxes sur la production et les exportations de produits manufacturés. Cette loi échoue cependant à attirer les capitaux privés à cause d'un faible marché intérieur et niveau d'intégration national et régional [610].

Les exportations agricoles croissent de 600% de 1970 à 1974, principalement grâce à l'agro-industrie de la région de Santa Cruz, dont Banzer est originaire, et qui devient le centre économique du pays. Entre 1963 et 1976, le pouvoir d'achat des produits des hautes terres chute de 35% tandis que celui des basses terres augmente de 30%. L'augmentation des prix par décrets et des dévaluations favorisent les produits exportables de l'Orient bolivien, alors que la concurrence régit les productions traditionnelles. Comme l'explique Jean-Pierre Lavaud, les commerçants et transporteurs profitent des difficultés des paysans qui font face à des mauvaises infrastructures et achètent ainsi leurs productions au plus bas prix. Le pouvoir d'achat de ces derniers diminue au rythme annuel de 2,2% [611].

L'augmentation du prix de l'étain et du pétrole sur les marchés internationaux profite au début de la décennie à la situation économique du pays. Mais un fort endettement, avec une dette qui quadruple de 1971 à 1978, conditionne cette politique. Une augmentation des inégalités économiques se produit également, malgré un taux d'alphabétisation en augmentation, de 39% en 1960 à 63% en 1980. La balance commerciale devient déficitaire à partir de 1975. Une dynamique de clientélisme se met alors en place au milieu des années 1970 et contribue à la chute du régime [612].

610. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, pp. 219-230.
611. Lavaud, *L' instabilité politique en Amérique latine*, *op. cit.*, p. 152.
612. Lehman, *Bolivia and the United States*, *op. cit.*, pp. 167-168.

La dictature chilienne radicalise la politique de libéralisation en suivant les conseils des dénommés « Chicago Boys ». Ces derniers renvoient à un groupe d'économistes de l'Université catholique du Chili formés à l'Université de Chicago, notamment par Milton Friedman, et partisans de la théorie monétariste et du laissez-faire. Une de leurs figures principales est Sergio de Castro. Il participe à la rédaction de *La Brique* (*El Ladrillo*), un texte de politique économique élaboré de 1972 à 1973 qui prend une posture contraire aux politiques de la CEPAL. Le rapport défend, entre autres, l'ouverture des marchés, des droits de douanes bas et uniformes, et la fin du contrôle des prix [613]. Il ouvre ainsi la voie à la mise en œuvre de politiques néolibérales, notamment grâce à l'action des Chicago Boys au sein du Bureau national de planification (*Oficina de Planificación Nacional*, ODEPLAN) ou des ministères de la dictature. Sergio de Castro est, par exemple, nommé ministre de l'Économie de 1975 à 1976 puis ministre des Finances de 1976 à 1982. Le régime militaire agit vite avec, dès octobre 1973, une levée de tous les contrôles de prix et une dévaluation importante de l'escudo, bien que la répression politique soit la priorité.

Les premiers effets de ces mesures conduisent à une forte inflation et une augmentation du chômage, ce qui provoque la réticence des militaires à continuer de suivre les conseils des Chicago Boys. En mars 1975, Milton Friedman se rend au Chili pour aviser Pinochet de la nécessité de réaliser un « traitement de choc » afin de combattre l'inflation. Le dictateur lui donne finalement raison et confie la direction définitive de l'économie aux Chicago Boys qui concrétisent alors leurs politiques néolibérales et sollicitent l'aide du FMI grâce à leurs connexions internationales [614]. Ils réduisent la dépense publique d'un quart, introduisent un fort contrôle de la masse monétaire et triplent les taux d'intérêts. Le taux de chômage atteint 20%. À la fin de 1975, le PIB diminue d'un septième et la production industrielle d'un quart. Le programme néolibéral se maintient toutefois les années suivantes avec la privatisation d'une majeure partie de l'économie chilienne, à l'exception des entreprises liées à l'armée. L'inflation se stabilise à partir de 1979 et la croissance revient au cours de la deuxième moitié de la décennie 1970 grâce à de nouveaux domaines d'exports, principalement liés à l'agro-industrie [615].

613. Sergio de Castro (dir.), *« El Ladrillo »: bases de la política económica del gobierno militar chileno*, Santiago : Centro de Estudios Públicos, 1992.

614. Karin Fischer, « The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet », *in* Philip Mirowski et Dieter Plehwe (dir.), *The Road from Mont Pèlerin : The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge : Harvard University Press, 2009, p. 320.

615. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, pp. 364-376.

Les changements liés à l'économie agricole poussent de nombreux paysans à l'exode rural. En Bolivie, la population urbaine augmente de 34% en 1950 à 50% en 1976 avec 69% des migrant·es internes d'origine rurale. Les migrants aymaras, provenant de l'*altiplano* et des vallées environnantes, représentent 25% de la population de La Paz. En ajoutant les aymaraphones nés dans la ville même, 48% des habitants de la capitale sont aymara d'un point de vue linguistique. Dans une moindre mesure, les autres villes de l'*altiplano* connaissent un phénomène similaire [616]. L'espagnol devient, cependant, la langue majoritaire pour la première fois avec 1,6 million d'hispanophones et 1,7 million de bilingues en espagnol et une langue autochtone, sur 4,6 millions au total. Les locuteurs de l'aymara et du quechua diminuent au profit des locuteurs bilingues du fait de l'augmentation de la scolarisation [617]. Au Chili, la dictature développe dans le Sud du pays une économie d'exploitation forestière qui exporte une bonne partie de sa production. Un tiers de la population paysanne rejoint alors les périphéries des villes, pour des conditions de vie souvent déplorables. La pauvreté rurale augmente également, non plus cette-fois à cause de la domination des *latifundios* et de leur modèle féodal, mais de l'application d'un capitalisme qui vise à introduire une culture de l'entrepreneuriat dans l'ensemble des secteurs de la société. Une enquête menée en 1986 atteste de la perception positive des petits commerçants qui démontre un attachement croissant à l'économie de marché [618].

Le degré de différence entre la Bolivie et le Chili s'accentue ici en termes de présence étatique. Alors que le premier pays concentre sa politique agricole dans la région de Santa Cruz et délaisse les terres de l'*altiplano* où vivent les Aymaras, l'État chilien déploie une politique économique qui introduit un capitalisme agricole dans le Sud du pays. La présence étatique ne signifie donc pas ici un accès plus aisé aux services publics ou le développement d'une bureaucratie plus importante mais une régulation étatique qui oriente l'action des acteurs privés ou publics de manière autoritaire vis-à-vis des populations concernées. Ainsi, cette présence ne se manifeste pas seulement par celle de représentants de l'État mais peut également être évaluée par le rôle des acteurs privés qui répondent à la politique telle que définie par la régulation étatique.

616. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, p. 177.
617. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, pp. 235-236.
618. Carlos Huneeus, *Los chilenos y la política : cambio y continuidad bajo el autoritarismo*, Santiago : Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Academia de Humanismo Cristiano : Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1987, pp. 116-120 ; cité dans Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, p. 375.

Un argument écologique de cette différence peut également être avancé. Les deux États orientent leur capacité productive vers des territoires fertiles sur le plan agricole. En Bolivie, la partie orientale et tropicale, celle de la région de Santa Cruz, accueille l'agro-industrie qui y trouve des conditions climatiques adéquates à la production intensive [619]. Au Chili, le sud offre des zones humides et froides qui sont propices à l'exploitation forestière [620]. Au regard de la localisation des Aymaras en Bolivie et des Mapuche au Chili, la présence de l'État est donc respectivement faible et forte. Dans les deux cas, la mercantilisation de l'agriculture induit un recours important à des engrais chimiques et une machinerie lourde.

La dictature chilienne met de fait fin aux politiques de développement envers les Mapuche que l'IDI proposait. La loi nº 17.729 reste en vigueur mais son application est nulle. L'objectif de la dictature vise à éradiquer la marginalité et la pauvreté des Mapuche par l'accès à la propriété privée individuelle [621]. À partir de 1979, quand le néolibéralisme chilien triomphe et que Pinochet annonce l'entrée dans une phase de « modernisation » [622], un processus contraire à la réforme agraire du gouvernement d'Allende, sur lequel revient le chapitre 3, rend possible ce nouveau régime de propriété et l'insertion dans l'économie nationale [623]. Le décret-loi nº 2.568 déploie la politique de la dictature envers les peuples autochtones, principalement les Mapuche. Ses premiers paragraphes énoncent clairement ses intentions avec :

> 1 - La nécessité de mettre fin à la discrimination dont les indigènes ont fait l'objet, situation que la législation actuelle ne leur a pas permis de surmonter ; 2 - Le fait que la soi-disant « propriété indigène » a été la source de nombreux problèmes, qui ont constitué de sérieux obstacles au progrès de la population indigène ; 3 - L'aspiration évidente des indigènes à devenir des propriétaires individuels de la terre, prouvée par les divisions de fait qu'ils ont faites entre eux ; 4 - Que ces divisions ont généré l'existence de petites exploitations [*minifundios*] avec des limitations plus importantes que celles qui affectent les autres petites exploitations du pays, tant en raison de l'impossibilité pour leurs propriétaires d'obtenir des crédits et une assistance technique que parce que, en général, ces divisions ne sont pas légalement reconnues, sauf dans des cas exceptionnels [624].

619. Cristóbal Kay et Miguel Urioste, *Bolivia's Unfinished Agrarian Reform : Rural Poverty and Development Policies*, 3, Institute of Social Studies/United Nations Development Program, oct. 2005, p. 7.
620. Roger Yvon Kellner, *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship (1973-1990)*, Anthropologie sociale, Cambridge : University of Cambridge, 1993, pp. 110-113.
621. « Ministerio de Agricultura : Aclaraciones sobre la Ley Indígena », *El Mercurio*, 30 mars 1979 ; « Objetivos de Ley Indigena », *El Mercurio*, 20 mai 1979.
622. Marcus J. Kurtz, « Chile's Neo-Liberal Revolution: Incremental Decisions and Structural Transformation, 1973-89 », *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, nº 2, 1999, pp. 414-415.
623. « Término del proceso de reforma agraria », *El Mercurio*, 13 avr. 1978.
624. *Decreto Ley 2.568. Modifica ley nº 17.729, sobre protección de indígenas, y radica funciones del Instituto de Desarrollo indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario*, Santiago : Ministerio de Agricultura, 28 mars 1979, p. 568.

Cette politique reprend la perspective supposément égalitaire et républicaine de l'absence de différences entre Chiliens et Mapuche, notamment par la volonté de mettre fin à la discrimination qu'impliquerait un régime de propriété mapuche distinct du chilien. Elle s'appuie implicitement sur la supériorité de la civilisation occidentale et chrétienne puisqu'elle considère la propriété privée comme un horizon d'attente universel. Banzer en fait, par exemple, la condition pour le développement et appelle à dénoncer les « mauvais fonctionnaires » qui empêcheraient sa réalisation pour le foncier agraire [625]. Au Chili, la propriété individuelle devient essentielle car elle conditionne l'accès au crédit et à des aides de l'État pour l'accès au logement rural [626]. L'égalité républicaine réalisée par la propriété privée dénote ainsi une conception économiciste de la citoyenneté qui atteste de l'hégémonie naissante de la pensée néolibérale au sein de la dictature militaire chilienne.

Les agents de l'État adoptent alors une attitude de « bienveillance supérieure ». Comme l'explique Roger Yvon Kellner, qui propose ce concept : « les fonctionnaires de l'État (…) présument savoir ce qui est le mieux pour les Mapuches, et présument avoir reçu l'autorité nécessaire pour faire appliquer ce qu'ils croient. Il y a presque une litanie d'avantages que les fonctionnaires doivent énumérer pour soutenir la prétention de l'État à être un bienfaiteur ». Kellner souligne également que cet investissement de l'État dans les territoires mapuche n'a jamais été aussi prégnant depuis leur conquête. La forte présence de l'État se confirme ainsi. En Bolivie, la Direction nationale du développement de la communauté (*Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad*) promeut des formations pour que les paysans acquièrent des capacités de dirigeants et contribuent ainsi au développement agricole [627].

À la fois la coercition et la construction d'un idéal d'entrepreneur individuel font ainsi le succès de cette présence étatique renforcée [628]. Juan Escobar Riquelme, ancien fonctionnaire du Département des affaires autochtones (*Departamento de Asuntos Indígenas*) de l'INDAP pendant la dictature, confirme cette perspective du développement mise en œuvre par la subvention aux foyers familiaux. Il sous-entend, de plus, la supériorité de la « maison chilienne » sur l'habitat traditionnel mapuche, malgré l'usage de matériaux de moindre qualité. Il explique ainsi :

625. « Presidente Banzer anunció haber logrado crédito para compra de equipo agrícola », *Presencia*, 11 juill. 1972, p. 9.
626. « 200.000 Campesinos recibirán créditos baratos y fáciles », *El Cronista*, 20 déc. 1979 ; « Anunció INDAP : 1980 : Entrega de 10 mil titulos a Mapuches », *El Mercurio*, 16 jan. 1980.
627. « El desarrollo de la comunidad implica el desarrollo del país », *Presencia*, 6 août 1972, pp. 3-4.
628. Kellner, *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship (1973-1990)*, *op. cit.*, p. 135.

> Dans les années 1980, les premières maisons subventionnées ont été construites. (...) Au bord de la mer, il y avait encore des *rucas* [habitats traditionnels mapuche]. Et j'ai dû loger dans une ruca. Puis je me souviens que des maisons subventionnées sont arrivées. Et on a commencé à voir les premières maisons avec des vitres en verre. (...) Et puis c'est devenu de mieux en mieux. Le gouvernement de ces années-là a bien fait les choses, car il a commencé à donner des maisons aux gens. Mais elles étaient très petites. Et le matériel n'était pas si bon [629].

Malgré ces politiques, la région de l'Araucanie continue d'avoir les niveaux de pauvreté les plus hauts du pays avec 60% de sa population en dessous du seuil de pauvreté au cours de la dictature [630]. L'accès croissant à des services publics, comme l'école ou l'hôpital, au sein desquels une supériorité de la civilisation occidentale et chrétienne est revendiquée, accentue une autoperception d'infériorité et de marginalisation des Mapuche vis-à-vis de la société chilienne [631]. Le même processus se déroule pour les Aymaras en Bolivie comme en atteste la hausse du niveau d'alphabétisation et l'exode rural, qui sont par la suite des facteurs de l'émergence de l'indianisme dans les espaces urbains.

Néanmoins, la différence de présence étatique diverge entre les deux cas avec une institution consacrée aux peuples autochtones dans le cas du Chili, bien que l'IDI soit remplacé au profit de l'INDAP, alors qu'en Bolivie la politique de développement agraire se concentre sur les paysans en général et la partie orientale du pays. Cette différence se retrouve également dans l'usage des sources avec une littérature plus importante sur les politiques de l'État chilien. Dans les deux cas, cependant, l'État fait de la propriété privée un argument de développement économique et comprend ainsi l'insertion des peuples autochtones dans l'économie nationale faisant ainsi fi des régimes de propriété traditionnelle.

La seconde moitié de la décennie 1970 en Amérique latine, y compris en Bolivie et au Chili, marque ainsi la fin de l'indigénisme comme politique de développement planifié avec la volonté de prendre en compte la particularité culturelle des peuples autochtones. Le développement se soumet alors au fonctionnement du marché qui, par l'entrepreneuriat individuel, doit permettre une amélioration des conditions de vie des peuples autochtones. La relation de l'État vis-à-vis des peuples autochtones reste toutefois paternaliste, bien qu'en termes de degrés la différence entre les gouvernements socialistes et les dictatures conservatrices soit majeure. Ces premières politiques néolibérales annoncent le moment historique suivant, de 1982 à 2000, au

629. Entretien avec Juan Escobar Riquelme, sous-directeur national par intérim de la CONADI, Temuco, 17 février 2020.

630. Raúl Rupailaf, « Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000) », *Revista de la Academia*, nº 7, 2002, pp. 72-76.

631. Kellner, *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship (1973-1990)*, *op. cit.*, pp. 139-140.

cours duquel celles-ci sont appliquées plus radicalement par la transformation de la structure étatique qui s'organise en fonction du principe de subsidiarité.

Conclusion

L'idéologie indigéniste fait partie du nationalisme bolivien et chilien. Le nationalisme révolutionnaire et conservateur n'ont, cependant, pas recours aux mêmes éléments de cette idéologie pour fonder l'unicité de la nation. Sur le plan mythologique, le nationalisme révolutionnaire fait de la résistance anticoloniale un point d'appui pour justifier sa contestation de l'ordre hégémonique international des États-Unis et du capitalisme. L'usage du nationalisme révolutionnaire et de l'indigénisme sur la scène internationale s'apparente à celui mis en œuvre en interne afin d'établir le parallèle entre la résistance populaire des travailleurs et travailleuses et celle des peuples autochtones pendant la colonisation et face à l'État républicain.

À nouveau, la frontière entre les deux espaces s'estompe au moment d'établir une homologie contextuelle. Dans le cas des régimes réactionnaires, la grandeur des civilisations passées sert un discours conservateur, bien que celui-ci entre en tension avec la défense de la civilisation occidentale et chrétienne, jugée moralement supérieure. L'usage de l'indigénisme par les dictatures dépend également de considérations politiques afin de s'assurer du soutien des classes paysannes et autochtones.

L'autre pan de l'indigénisme se retrouve dans les politiques développementalistes. Celles-ci tâchent de faire des peuples autochtones des acteurs économiques participant à la production nationale, notamment agricole. Une prise en compte partielle de la particularité culturelle des peuples autochtones a lieu. Ce chapitre donne à voir cette tension entre intégration et reconnaissance. Les dictatures conservatrices rompent, cependant, avec cette reconnaissance pour comprendre l'intégration par l'accès à la propriété privée et l'entrée sur le marché. La négation de la particularité culturelle s'associe à la répression plus générale que subissent les sociétés bolivienne et chilienne. Ce chapitre démontre ainsi que l'idéologie indigéniste s'articule à différentes formes de nationalisme et politiques économiques pour mettre la figure de l'Indien au service d'intérêts politiques nationaux et internationaux. Les organisations politiques aymaras et mapuche n'exemptent, cependant, pas la dernière décennie de l'indigénisme de pratiques de résistance qui donnent à voir les premières formulations d'autonomie autochtone.

Chapitre 3

Les prémisses nationales d'une autonomie autochtone

Le délitement de l'indigénisme ouvre la voie à de nouvelles formulations idéologiques qui, en concomitance des transformations sociales susmentionnées, se concrétisent dans des organisations de peuples autochtones naissantes et présentes dans les espaces urbains. Les réformes agraires des gouvernements socialistes dynamisent ces évolutions idéologiques et organisationnelles qui, de ce fait, créent un lien entre les espaces ruraux et les villes en croissance. Au début des années 1970, les États bolivien et chilien font face à des contestations sociales qui les influencent dans la formulation des politiques indigénistes et nourrissent ainsi l'ambivalence décrite précédemment entre une volonté de développement et une prise en compte de la particularité culturelle des peuples autochtones. Les notions de territoire et d'autonomie, qui dans la décennie suivante donneront une assise juridique pour des droits politiques, apparaissent à ce moment et se construisent en opposition à l'indigénisme.

Les réformes agraires dans les deux pays nourrissent un contexte de politisation et la circulation de militant·es entre les villes et les campagnes au cours des années 1970. Les revendications agraires des peuples autochtones se transforment parfois en demandes territoriales. La possession de terres usurpées retrouve alors une actualité historique qui s'appuie sur une transmission générationnelle entre personnes âgées et jeunes militant·es. Malgré une apparente continuité, surtout dans le cas bolivien, les dictatures interrompent brutalement ces réformes et s'attachent essentiellement à les annuler pour délimiter les terrains en fonction de titres de propriété privée. *Mutatis mutandis*, un processus similaire aux *enclosures*, l'appropriation privée des terres au Royaume-Uni du XVIe au XIXe siècle, se

déroule alors, mais varie en fonction de la présence étatique, plus forte pour le Chili que la Bolivie.

La formulation des demandes d'autonomie reste moindre par rapport aux revendications liées au territoire dans la décennie 1970. Des organisations autochtones commencent toutefois à proposer une réflexion autour de ce concept alors que le droit à l'autodétermination imprègne le discours international des gouvernements socialistes. Deux sens principaux en émergent. Le contrôle des territoires acquis par la réforme agraire structure principalement les discours aymaras et mapuche sous les gouvernements socialistes et confère à l'autonomie une première compréhension qui la lie étroitement à son contexte d'émergence. Un second sens a trait à la participation des peuples autochtones dans les institutions étatiques et informe ainsi sur la relation entre les premiers et l'État. Au cours des dictatures, ces espaces de participation se réduisent considérablement, bien que certains se renouvellent afin de coopter les mouvements autochtones. Le discours territorial entre, cependant, en contradiction plus forte avec la Doctrine de sécurité nationale qui n'admet pas de sécession à la nation.

3.1 Territoire et réforme agraire

3.1.1 Redistribution et occupation de terres usurpées

Les réformes agraires en Amérique latine s'attaquent à un des problèmes principaux de la structure sociale des pays du continent. La forte concentration des terres nourrit un système féodal qui a pour effet de grever la croissance économique. Les réformes agraires produisent également une rupture symbolique avec l'ordre colonial sur lequel se fondaient les *haciendas* et *latifundios*. La redistribution des terres profite ainsi aux paysans pauvres qui dépendent des *hacendados* et *latifundistas* et aux peuples autochtones qui se trouvent, soit sous la domination de ces grands propriétaires, soit réduits à de dérisoires portions de terres du fait de la pression foncière exercée par ces mêmes propriétaires. Les réformes agraires déclenchent ainsi un mouvement social dans les campagnes qui, en Bolivie comme au Chili, déborde le plus souvent des bornes établies par les institutions liées aux réformes. Une dialectique se forme entre un État qui vise à l'ordonnancement d'un processus de redistribution foncière et des mouvements sociaux qui, pris entre différentes idéologies, dévient le processus en question. Ces déviations conduisent parfois les gouvernements à modifier leur compréhension de la réforme et à ajuster son déroulement et ses conditions.

En Bolivie, la réforme agraire commence avec la Révolution nationale de 1952, contrairement au Chili où les premières institutions qui s'y consacrent apparaissent avec le gouvernement conservateur de Jorge Alessandri puis prennent de l'ampleur avec le gouvernement démocrate-chrétien d'Eduardo Frei Montalva. Le MNR adopte en 1953 la loi de réforme agraire qui s'intègre dans un plan de changement social avec le contrôle étatique sur l'économie, notamment à travers la nationalisation des mines, et l'intégration politique par le vote universel. Cette réforme contribue à l'apparition de nombreux syndicats paysans qui constituent alors la base sociale du MNR que ce dernier use parfois pour contrer les mouvements ouvriers. Déjà à cette époque, les mouvements paysans et autochtones mettent en œuvre des occupations illégales de terrains. Celles-ci perturbent le bon déroulement de la réforme agraire, comme à Achacachi. Le projet du MNR vise, néanmoins, une homogénéisation culturelle qui indifférencie les paysans des peuples autochtones et coopte ainsi les secteurs qui iraient à son encontre. Le pacte militaire-paysan de Barrientos prolonge cette politique [632].

La réforme agraire de 1953 produit deux effets, qui se retrouvent également au Chili. Le premier a trait à l'exode rural qu'il engendre du fait de l'amélioration des conditions de vie et de la restructuration des liens sociaux dans le milieu rural [633]. Le second renvoie à la politisation que la réforme fait émerger par les problématiques de redistribution territoriale et des rapports de pouvoir entre propriétaires et paysans dont se saisissent les protagonistes. La loi bolivienne de 1953 ne redistribue cependant pas strictement la terre étant donné que, pour les *haciendas*, les paysans qui occupent des parcelles avec le droit à l'usufruit accèdent à la propriété de leur terrain ; mais il en est de même pour les *hacendados* qui conservent de grandes propriétés [634]. Elle ne reconnaît que *de facto*, et non *de jure*, les communautés autochtones, que ce soit celles extérieures aux *haciendas* ou celles formées par des familles sans-terres. Son idéologie défend la modernisation du monde rural par la transformation des *haciendas* en entreprises [635].

Néanmoins, celles et ceux qui étaient écarté·es des décisions politiques acquièrent à présent la possibilité se prononcer sur les affaires les concernant. Leur politisation prend le double sens d'une capacité à opiner politiquement – soit de gagner en autonomie dans un champ politique prédéfini – et d'une redéfinition des frontières du politique qui remet en cause

632. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, pp. 76 & 146.
633. Hobsbawm, *Age of Extremes*, *op. cit.*, p. 354.
634. Luis Antezana Ergueta, *Latifundio y minifundio en Bolivia*, La Paz : Plural, 2011, p. 26.
635. Kay et Urioste, *Bolivia's Unfinished Agrarian Reform*, *op. cit.*, pp. 3 & 13.

l'ordre instauré [636]. La première prend la forme d'une participation dans les réformes agraires entreprises par les États, alors que la deuxième vient les redéfinir, soit en les amplifiant, soit par la demande d'une prise en compte de situations sociales et politiques non considérées *a priori.* Cette politisation imprègne à la fois les villes et les campagnes du fait des circulations des militant·es entre les deux espaces et l'exode rural qui donnent lieu à une sous-culture aymara à l'origine de l'indianisme et du katarisme [637].

Le slogan de la réforme agraire bolivienne, semblable à celui de la réforme agraire chilienne et issu de la réforme agraire mexicaine, est « la terre pour celui qui la travaille », alors que, selon le recensement de 1950, 4,5% des propriétaires ruraux détiennent 70% de la propriété agraire contre 2,86% pour les communautés autochtones. La réforme agraire se déroule principalement dans les hautes terres où se concentrent 70% des paysans, en majorité autochtones [638]. Pour cette raison, l'article 9 de la loi sur la réforme agraire reconnaît l'existence des communautés autochtones et son article 42 restitue les terres usurpées depuis 1900 à ces communautés. L'article 123 légalise un état de fait par l'attribution d'une autonomie interne ainsi rédigée : « la communauté autochtone, en interne, se gouverne par ses propres institutions ». Cette reconnaissance radicale, qui confère une autonomie aux communautés sans toutefois que l'État mette à disposition des moyens, principalement financiers, pour son maintien, s'associe à un discours indigéniste. Les mots introductifs de la loi, prononcés par le président Víctor Paz Estenssoro, mobilise ainsi les symboles de la résistance aymara, notamment par l'invocation de Túpac Katari.

La particularité culturelle des peuples autochtones et des Aymaras ne trouve, cependant, pas droit de cité dans les documents et discours étatiques, au contraire des aspects sociaux et économiques de leur situation. Comme l'explique le président Víctor Paz Estenssoro, dans le préambule de la loi : « considérant le problème de l'indien et de la terre, pour la première fois, non pas comme un problème racial ou pédagogique, mais essentiellement comme un problème social et économique » [639]. Le manque de productivité des *haciendas* laisse place à celui de l'agriculture familiale dans les *minifundios* provoqué par la subdivision des terrains sur les territoires aymara et quechua, alors que les basses terres accueillent une exploitation à

636. Yves Déloye et Florence Haegel, « La politisation : du mot à l'écheveau conceptuel », *Politix*, vol. 127, nº 3, 2019, pp. 59-83.
637. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, pp. 177-179 ; Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, p. 34 ; Kay et Urioste, *Bolivia's Unfinished Agrarian Reform*, *op. cit.*, p. 4.
638. Angel Jemio-Ergueta, « La reforma agraria de Bolivia », *Nueva Sociedad*, vol. 7, 1973, p. 26.
639. Víctor Paz Estenssoro, « Decreto de reforma agraria de Bolivia (2 de agosto de 1953) », *El Trimestre Económico*, vol. 20, 79(3) 1953, p. 507.

grande échelle. Dans les années 1960 et 1970, l'État bolivien encourage une migration interne, ou « colonisation », de l'*altiplano* vers les terres amazoniennes, qui accentue la distinction entre les deux types d'économie agricole, malgré la volonté de l'État de construire ainsi une unité nationale [640].

Au cours de ces décennies, la réforme agraire ralentit, notamment du fait du changement de régime en 1964, pour atteindre deux cent dix-sept mille familles paysannes avec un titre de propriété, soit environ douze millions d'hectares, en 1970 [641]. Le processus d'attribution des titres de propriété reste lent avec seulement 30% des agriculteurs satisfaits en 1972. Les gouvernements d'Ovando et Torres favorisent les petits paysans dépourvus, au contraire de la dictature de Banzer. Les occupations de propriétés encore détenues par les *latifundistas* se multiplient au cours de leur gouvernement [642]. Ainsi, les paysans de l'*altiplano* et des vallées dans la région de Cochabamba occupent trois cent mille hectares selon le vice-président du Conseil de la réforme agraire, Luis Antezana. Ce dernier met en avant la dénomination de « révolution agraire » que donnent les paysans à ces occupations.

L'extension des propriétés agricoles, bien que réalisée de manière illégale, contribue ainsi à la disparition du *minifundio* et, de ce fait, à l'augmentation de la production agricole nationale par la non-reproduction d'un système d'autosubsistance locale. Un mouvement contraire a lieu dans la région de Santa Cruz où les paysans occupent des grandes propriétés pour se constituer en *minifundios*, ce que Luis Antezana regrette. Cette divergence peut s'expliquer par le manque de redistribution territoriale menée dans l'Orient bolivien [643]. La Fédération des paysans de La Paz (*Federación de Campesinos de La Paz*) proclame la « révolution agraire » le 14 janvier 1971 au moment de l'élection de Jenaro Flores à sa tête. Le Congrès propose de la substituer à une réforme agraire qui comprend le fait de ne plus payer des impôts sur la terre et de refuser l'indemnisation aux grands propriétaires à la suite de l'occupation de terres [644].

Cette réforme agraire se radicalise ainsi à partir de l'*altiplano* et dans le contexte des gouvernements socialistes, particulièrement celui de Torres. L'occupation des bureaux de Développement des communautés (*Desarrollo de Comunidades*) par des paysans pour dénoncer la mauvaise gestion du service public confirme la politisation des organisations paysannes

640. *Idem*, « Decreto de reforma agraria de Bolivia (2 de agosto de 1953) », *op. cit.*, p. 511 ; Kay et Urioste, *Bolivia's Unfinished Agrarian Reform*, *op. cit.*, p. 4.
641. Jemio-Ergueta, « La reforma agraria de Bolivia », *op. cit.*, p. 35.
642. Lavaud, *L' instabilité politique en Amérique latine*, *op. cit.*, pp. 151-152.
643. « Campesinos han ocupado 300 mil. Has para ampliar sus cultivos », *Última Hora*, 28 oct. 1970, p. 5.
644. « Revolución agraria », *Última Hora*, 18 jan. 1971, p. 4.

qui s'immiscent à la fois dans la gestion administrative de la réforme agraire et essaient d'en redéfinir le processus [645]. Le coup d'État de Banzer reçoit justement le soutien de l'élite régionale de Santa Cruz qui craint une extension de la réforme agraire aux nouveaux espaces de l'agriculture commerciale, comme en atteste la déclaration des organisations paysannes de cette région qui affirment en août 1971 que « les jours des grands propriétaires terriens et des exploitants sont comptés » [646].

Contrairement à la Bolivie, la loi chilienne de réforme agraire, adoptée par le gouvernement de Frei Montalva, ne se prononce presque pas sur la situation des peuples autochtones, en particulier des Mapuche. Le problème du *minifundio* se pose, cependant, de la même façon qu'en Bolivie, car la loi ne permet pas d'exproprier les terrains en dessous de 80 hectares, comme le dispose l'article 3 de la réforme agraire. L'article 72 prévoit une assignation préférentielle des terrains aux Mapuche dans le cas où ceux-ci seraient d'une superficie inférieure à l'« unité agricole familiale » qui, selon l'article premier, permet une autosubsistance familiale [647]. Les Mapuche, qui se trouvent sur les terrains correspondant aux *títulos de merced*, disposent également de cette préférence.

Le directeur des études agraires au Chili, dans un livre intitulé *Gobierno Popular : Reforma Agraria*, et publié en collaboration avec des syndicats paysans, qualifie les Mapuche de « petits bourgeois » et les compare aux propriétaires qui ne veulent pas travailler la terre collectivement. La dépossession dont ils font l'objet et le peu de terres à leur disposition les extraient du système salarial, ce qui les pousse dans un individualisme orienté vers l'exploitation de leur petite propriété, selon lui [648]. Le *minifundio* contrevient donc à l'organisation coopérative que prévoit la réforme agraire d'Allende. De nombreux Mapuche se retrouvent alors sans la possibilité de récupérer leurs terres usurpées et décident d'occuper ces dernières, comme en attestent les mille deux cent soixante-dix-huit occupations de l'année 1971 [649].

Face à la pression, Allende fait transférer le ministère de l'Agriculture à Temuco de janvier à février 1971. En 1972, le gouvernement restitue trente mille hectares de terres usurpées en respectant la voie administrative, malgré le regret qu'exprime Allende sur le fait d'avoir adopté

645. « Fue ocupada la oficina de Desarrrollo de Comunidades », *Última Hora*, 8 mars 1971, p. 5.
646. « Los días de los latifundistas y los explotadores están contados », *Última Hora*, 10 août 1971, p. 5 ; Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 228.
647. *Ley 16.640. Reforma Agraria*, Santiago : Ministerio de Agricultura, 28 juill. 1967.
648. Jaime Gazmuri, *Gobierno popular: reforma agraria*, Santiago : Convenio Fondo de Educación y Extensión Sindical (FEES) - Confederaciones Campesinas - Centro de Estudios Agrarios de la Universidad Católica de Chile (CEA-UC), 1971, pp. 18-19 & 46.
649. Correa, Molina Otarola et Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches*, *op. cit.*, p. 148.

une législation spéciale pour cela qui, selon lui, reproduit la discrimination entre Chilien·nes et Mapuche. Ces derniers représentent alors six à sept cent mille individus, soit 5 à 6% de la population totale, dont une majorité se trouve dans la région de l'Araucanie [650]. D'autres chiffres sur la restitution des terres avancent quatre-vingt-cinq mille hectares [651], jusqu'à environ deux cent mille hectares pour toute la période de l'UP, soit 85% des expropriations réalisées en Araucanie [652]. Comme le raconte Jacques Chonchol, le ministre de l'Agriculture de l'époque, les Mapuche ne répondent pas en leur nom des occupations mais le MIR, qui les encourage et les organise en ce sens, se présente comme l'interlocuteur du gouvernement sur ce sujet. Chonchol précise alors que la relation avec le MIR est

> ambiguë parce que, d'un côté, ils nous créaient un problème politique. Parce qu'occuper une série de terres donnait un argument à la droite pour attaquer la réforme agraire et tout ce qui l'entoure, et, d'autre part, nous ne pouvions résoudre le problème des terres entre les mains des petits propriétaires parce que le but de la réforme agraire n'était pas d'exproprier les petits propriétaires [653].

La branche paysanne du MIR, le Mouvement paysan révolutionnaire (MCR), réunit des jeunes militant·es qui vont vivre parmi les Mapuche afin de leur « donner une conscience révolutionnaire » et dans un but humanitaire [654]. La campagne qu'ils mènent alors a pour slogan « Arauco revient à la lutte » (*Arauco vuelve a la lucha*) et reprend ainsi les symboles indigénistes de la résistance historique des Mapuche. Fin novembre 1970, environ quatre-vingt Mapuche occupent le *fundo* Tres Hijuelas dans la province de Cautín et y accrochent une banderole sur laquelle est inscrit : « Campement Lautaro. La terre ou la mort. Nous vaincrons. Mouvement paysan révolutionnaire » (*Campamento Lautaro. Tierra o muerte. Venceremos. Movimiento campesino revolucionario*) [655]. Des femmes mapuche participent à l'action, sans que leur rôle soit valorisé car cantonnées à la cuisine [656]. Des manifestations de femmes mapuche

650. Salvador Allende, *Perspectivas de la Reforma Agraria*, Santiago : Prensa Latinoamericana, INDAP, 1972, p. 22.
651. Albizú Labbé, « El indigenismo de la Unidad Popular », *op. cit.*, p. 7.
652. Correa, Molina Otarola et Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches*, *op. cit.*, p. 208.
653. Entretien avec Jacques Chonchol, ex-ministre de l'Agriculture de Salvador Allende, Santiago, 12 janvier 2018.
654. Jesús Ángel Redondo, « Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973 », *Cuadernos de historia*, nº 42, 2015, p. 165 ; Cristian Andrés Suazo Albornoz, *¡Nadie nos trancará el paso! contribución a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la provincia de Cautín (1967-1973)*, Pasadopresente, Santiago : Londres 38, espacio de memorias, 2018.
655. Norman Gall, « The Agrarian Revolt in Cautín », *American Universities Field Staff Reports*, vol. XIX, nº 4-5, sept. 1972. Voir figure A.19 en annexe pour une illustration de l'occupation.
656. Margarita Calfio Montalva, « Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989) », *Nomadías*, nº 9, 2011, p. 98. Voir cependant figure A.20 en annexe pour une illustration de femmes mapuche guidant des parlementaires dans une occupation.

affirment, néanmoins, leur place dans la réforme agraire et le soutien à l'UP comme celle réalisée à Temuco en juillet 1973 [657].

Le MCR organise également l'occupation des locaux de la DASIN en juillet 1971 à Temuco et reçoit le soutien de l'organisation mapuche Netuaiñ Mapu (récupérons la terre, en mapudungun), affiliée au Parti communiste révolutionnaire (PCR), d'obédience maoïste [658]. Les jeunes militant·es révolutionnaires diversifient les modes d'action par la contestation urbaine et les occupations rurales. Une circulation des acteurs et des pratiques nourrit ainsi ce contexte de politisation. L'occupation des bureaux de Développement des communautés en Bolivie rend compte d'un répertoire d'action similaire, bien que dans le cas bolivien les organisations paysannes soient directement à l'origine de l'action.

Si les actions menées par le MCR mettent à l'agenda la situation des Mapuche au sein de la réforme agraire, ces derniers mènent également des actions d'occupation qui ne dépendent pas des organisations révolutionnaires ou des partis politiques. Ils sont, tout d'abord, les premiers à utiliser ce mode d'action dès le milieu de l'année 1970 par le déplacement des clôtures (*corridas de cerco*) des grandes propriétés sur les limites des *títulos de merced* [659]. Les Mapuche plus âgés guident alors les plus jeunes pour retrouver les délimitations originelles [660]. Dans le décompte des occupations réalisées dans la province de Cautín entre 1967 et 1973, les organisations révolutionnaires, dont le MCR et Netuaiñ Mapu, soutiennent soixante-six occupations, soit 40% de l'ensemble des occupations illégales mises en œuvre par les Mapuche. À cette relative présence des organisations révolutionnaires parmi les Mapuche, des conflits émergent sur la démarche à suivre à la suite de l'occupation. La spiritualité des Mapuche est, selon les militants du MCR, incompatible avec le socialisme [661].

Si le rôle du MCR est essentiel dans la mobilisation des Mapuche, il n'est donc pas pour autant hégémonique. Des organisations réformistes participent également aux occupations, mais surtout, dans un peu moins de la majorité des occupations de la province de Cautín, la participation des partis politiques ou des syndicats reste partielle. Ainsi, la majorité des groupes mapuche qui occupent des terres le fait de façon autonome, comme l'atteste également les occupations des Mapuche de la province de Valdivia qui se conforment parfois

657. « Mujeres de Cautín y Valparaíso : Apoyo al gobierno popular y repudio a la guerra civil », *La Nación*, 15 juill. 1973.
658. Redondo, « Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973 », *op. cit.*, p. 171.
659. Correa, Molina Otarola et Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches*, *op. cit.*, p. 127.
660. Felix Huentelaf, Rafael Railaf et Lucy Traipe, *A desalambrar : historias de mapuches y chilenos en la lucha por la tierra*, Santiago : AYUN, 2006.
661. Redondo, « Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973 », *op. cit.*, p. 171.

aux conditions d'expropriation de la loi de réforme agraire afin de mieux satisfaire leurs revendications [662].

Les circulations de militant·es et les migrations saisonnières entre les espaces urbains et ruraux contribuent fortement à la participation politique des Mapuche dans la réforme agraire par la diffusion de nouvelles idées et pratiques. Le développement de la radio généralise, de plus, l'accès aux informations et aux débats politiques pour les secteurs ruraux. La trajectoire de Rosendo Huenumán, seul député mapuche au cours de l'UP, l'illustre parfaitement. Il étudie, tout d'abord, à Temuco et Concepción et travaille dans les mines de charbon près de Concepción. Il devient ensuite un dirigeant autochtone et paysan, en étant élu président de la Fédération des syndicats des travailleurs agricoles « Luis E. Recabarren » en 1970, et accède finalement au poste de député communiste en 1973 [663].

Cette participation politique contraste donc avec la désignation des Mapuche comme « petits bourgeois ». Leur contribution à la radicalisation de la réforme au début de l'année 1971 le confirme. Cette même année, le gouvernement exproprie, tout d'abord, la plus grande propriété du pays de sept cent trente mille hectares et atteint en un an un taux d'expropriation aussi important que celui du gouvernement précédent en six ans [664]. La radicalisation se manifeste également par la base avec les Conseils communaux paysans (*Consejos Comunales Campesinos*) qui supplantent la création par le gouvernement des Conseils paysans au niveau local, provincial et national [665].

Avec le soutien du MCR, plus de mille paysans constituent le premier Conseil communal paysan le 16 janvier 1971, à Lautaro, dans la province de Cautín. Il réunit des Mapuche et des membres d'organisations diverses, dont des Centres de la réforme agraire (*Centros de Reforma Agraria*, CERA), qui sont temporairement chargés de la gestion collective des terrains nouvellement expropriés [666]. Rafael Railaf, militant mapuche du MCR, en prend alors la tête avec d'autres travailleurs chiliens et mapuche [667]. La multiplication de Conseils communaux paysans exacerbe, cependant, la lutte entre la voie révolutionnaire défendue par le MIR et la

662. Fabien Le Bonniec, « La participación de las comunidades mapuche-huilliche en el proceso de la Reforma Agraria en la Provincia de Valdivia (1970-1973) », *Revista Austral de Ciencias Sociales*, vol. 24, 2013, pp. 27-49.

663. Redondo, « Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973 », *op. cit.*, pp. 166 & 173.

664. Dabène, *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, *op. cit.*, p. 148.

665. « Decreto que crea Consejo Nacional Campesino », *El Siglo*, 23 déc. 1971 ; « Personalidad jurídica a consejos campesinos », *La Nación*, 26 août 1972.

666. Claudio Llanos Reyes, « 1971-1972: sublevación en el campo. Poder popular por decreto versus poder popular por las bases », *Cuadernos de Historia*, nº 30, 2009, pp. 72-73.

667. Ovidio Cárcamo Hernández, « Movimiento Campesino Revolucionario y Consejos Comunales Campesinos de base. Una experiencia de Poder Popular en Chile », *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 52, 2016, p. 104.

voie institutionnelle du gouvernement, ce qui réduit les espaces d'autonomie des Mapuche [668]. À partir de 1972, la réaction des grands propriétaires terriens freinent l'avancée de la réforme agraire. Les compromis passés entre les Mapuche et le gouvernement réduisent également les occupations réalisées [669], malgré quelques-unes qui persistent [670].

Les réformes agraires bolivienne et chilienne offrent ainsi un espace de participation respectivement pour les Aymaras et les Mapuche. Ces derniers en radicalisent le déroulement par l'introduction de revendications sur l'appartenance historique de terres usurpées et un répertoire d'action qui mobilise des moyens extra-légaux. Une autonomie politique vis-à-vis des partis politiques, des organisations révolutionnaires et des institutions étatiques est donc en germe. Elle fait, cependant, face à de nombreux liens de dépendances qui sont au fur et à mesure reformulés, comme développé ci-après. Des différences entre les deux cas persistent néanmoins. La distinction entre l'appareil institutionnel bolivien et chilien relatif à la réforme agraire en est une fondamentale ; le premier exerce un contrôle plus relatif que le deuxième sur les mouvements sociaux. Si la trajectoire de la construction de l'État chilien l'explique, la stratégie politique d'Allende qui se fonde sur un respect des institutions en place et de la Constitution, renforce la raison de cette différence. La rupture de cet ordre légal par le coup d'État de 1973 remet en cause la redistribution de la réforme agraire, alors qu'en Bolivie un semblant de continuité marque les premières années de la dictature de Banzer.

3.1.2 Contre-réformes territoriales

La redistribution territoriale permise par les réformes agraires remet en cause le pouvoir foncier détenu par les aristocraties coloniales puis républicaines. Les dictatures bolivienne et chilienne des années 1970 ne peuvent complètement rétablir ce pouvoir qui s'est vu défait par les gouvernements socialistes. Elles mettent néanmoins en œuvre des contre-réformes territoriales qui consistent en la transformation de propriétés collectives ou de *minifundios* en unités productives. Au contraire du développementalisme indigéniste des gouvernements socialistes, le marché et la propriété privée deviennent à présent source de productivité. Une rationalisation du territoire national, notamment en termes de cadastre et d'attribution de

668. Les sept derniers paragraphes reprennent des éléments de Pablo Barnier-Khawam, « Le mouvement politique mapuche : dépendance et autonomisation dans les années 1968 », *Cahiers des Amériques latines*, nº 97, 2021, pp. 213-231.
669. Suazo Albornoz, *¡Nadie nos trancará el paso !*, *op. cit.*, p. 124.
670. « Mapuches ocuparon otros 2 fundos en sur chileno », *Última Hora*, 5 fév. 1972, p. 5 ; « Zona de Río Bueno : MIR bloquea varios fundos », *El Correo de Valdivia*, 18 avr. 1973.

titres de propriété, débute alors, particulièrement dans le cas du Chili où les agents de l'INDAP veillent à la bonne distribution des terrains. À nouveau, l'appareil étatique chilien se distingue de la Bolivie en ce qu'il développe des institutions qui pénètrent les territoires les plus reculés afin d'y faire respecter le droit. A l'instar de Norbert Elias et Charles Tilly qui associent à la construction de l'État, selon leurs termes respectifs, la monopolisation des moyens militaires et fiscaux, et la concentration du pouvoir de coercition et du capital par l'exercice de la guerre [671], James Scott fait le lien entre la formation étatique et l'établissement du cadastre qui facilite la levée des taxes et uniformise la gestion administrative du territoire. Comme il l'explique,

> dans une perspective capitaliste, les dimensions physiques de la terre sont sans importance. Mais ces autres qualités ne peuvent devenir pertinentes (surtout pour l'État) qu'après que le terrain auquel elles s'appliquent ait été localisé et mesuré. Et contrairement à l'identification de la localisation et des dimensions, l'identification de ces qualités implique des jugements complexes, susceptibles d'être frauduleux et facilement dépassés par les événements. Les rotations et les rendements des cultures peuvent changer, de nouveaux outils ou machines peuvent transformer la culture, et les marchés peuvent se déplacer. Le relevé cadastral, en revanche, est précis, schématique, général et uniforme. Quels que soient ses autres défauts, il est la condition préalable à un régime fiscal qui lie de manière exhaustive chaque parcelle de terre à son propriétaire, le contribuable [672].

Le conditionnement des aides sociales au titre de propriété privée pour les Mapuche, comme développé plus haut, confirme ce lien entre le contrôle économique par l'État et l'attribution d'un titre de propriété. La force répressive de la dictature chilienne, et dans une moindre mesure bolivienne, accélère des processus de plusieurs siècles décrits par Tilly et Scott, bien qu'ils ne soient pas du même ordre de grandeur en termes de construction étatique. La dureté des mesures sociales et économiques mises en œuvre nécessite la suspension du régime démocratique, comme l'explique Naomi Klein qui nomme cette stratégie la « thérapie de choc » [673]. Scott établit la même relation entre une société civile faible, bien qu'il ne définisse pas précisément cette qualité ni ce qu'il entend par « société civile », et la capacité des institutions étatiques à dresser le cadastre [674].

Toutes proportions gardées, les débats sur le rôle des *enclosures* dans la formation du capitalisme agraire résonnent étroitement avec les processus à l'œuvre dans les campagnes bolivienne et chilienne au cours des dictatures respectives. L'appropriation de terres communes

671. Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, trad. par Pierre Kamnitzer, Paris : Calmann-Lévy, 2017, p. 25 ; Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Cambridge : Basil Blackwell, 1990, p. 27.
672. James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale Agrarian Studies, New Haven : Yale University Press, 1998, p. 44.
673. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York : Metropolitan Books/Henry Holt, 2007.
674. Scott, *Seeing Like a State*, *op. cit.*, p. 49.

ou non répertoriées par la puissance publique ou les acteurs privés se fait donc à des fins de productivité économique dans un cadre capitaliste [675]. Peu convaincant sur le plan historique, le parallèle entre le déclin du modèle féodal en Europe à la fin du Moyen-Âge et la disparition du *latifundio* par les réformes agraires bolivienne et chilienne, qui devaient, elles, aboutir à une organisation collective de la production agricole, offre cependant une compréhension historique et sociale de la brutalité des processus de contre-réformes territoriales au cours des dictatures et de leur lien avec le changement de régime foncier. Ce condensé de changement historique démontre le rôle de l'État dans son accélération qui, une fois saisi par les militaires, acquiert la capacité sans entraves de modifier la structure foncière des zones rurales.

Au Chili, la dictature coupe dans les dépenses pour l'agriculture et réduit le personnel du ministère de l'Agriculture de vingt-sept mille en 1973 à cinq mille fonctionnaires en 1980. Environ un tiers des terres redistribuées revient à leur ancien propriétaire, les paysans acquièrent environ la moitié mais divisées en de petites parcelles, et la CORA vend le reste aux enchères [676]. Sur les deux cents vint mille hectares expropriés en faveur des Mapuche, vingt-cinq mille sont conservés par ces derniers, soit un peu plus de 11% [677]. Les décrets-lois nº 701 de 1974 et nº 2247 de 1978 légalisent cette contre-distribution et ouvrent la voie à une exploitation forestière intensive, notamment de pins et d'eucalyptus [678]. En 1974 également, les déclarations d'organisations de petits agriculteurs font alors part de leur volonté d'« insertion dans une agriculture moderne », tout autant que la création d'un « syndicalisme de collaboration et non de lutte » [679]. Des contradictions économiques se manifestent toutefois et enjoignent à des ajustements aux politiques néolibérales. Comme l'explique Marcus Kurtz pour le Chili,

> afin de retrouver le soutien des grands producteurs nationaux, les militaires remplacent de manière sélective le néolibéralisme par une politique de substitution aux importations pour quelques cultures clés dominées par les grands producteurs. En 1983, la restructuration et l'ajustement de l'agriculture sont terminés. La majeure partie des terres qui avaient auparavant constitué le secteur de la réforme agraire sont transférée à des acteurs privés (non paysans) (...). Pourtant, les grands producteurs de cultures vivrières orientés vers le

675. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. I*, avec la coll. d'Ernest Mandel, trad. par Ben Fowkes, Londres : Penguin Classics, 1981, pp. 879-889 ; Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston : Beacon Press, 2001, chap. 3 ; Robert Brenner, « Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe », *Past & Present*, nº 70, 1976, pp. 30-75.

676. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002, op. cit.*, p. 366.

677. Michael Barbut, « Temucuicui. De la domination coloniale à l'affirmation politique mapuche », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2020, p. 14.

678. *Decreto Ley 701. Fija régimen legal de los terrenos forestales o preferentemente aptos para la forestación, y establece normas de fomento sobre la materia*, Santiago : Ministerio de Agricultura, 28 oct. 1974 ; *Decreto Ley 2247. Modifica y complementa la ley nº 16.640*, Santiago : Ministerio de Agricultura, 19 juin 1978.

679. « Dicen pequeños agricultores : queremos incorporarnos a una agricultura moderna », *El Mercurio*, 19 mars 1974 ; « Creación de agroindustrias piden trabajadores del agro », *El Mercurio*, 2 avr. 1974.

> marché intérieur, qui critiquent le gouvernement militaire, étaient économiquement prostrés (...). Les crédits subventionnés sont réintroduits et, surtout, les dettes bancaires des producteurs sont renégociées à des conditions très favorables. Néanmoins, ces initiatives ne s'appliquent généralement pas aux producteurs paysans. La protection et les subventions font partie d'un marché [*bargain*] qui fait entrer les élites rurales dans la coalition néolibérale [680].

L'État désigne ainsi les élites économiques comme les bénéficiaires des politiques néolibérales au travers des contre-réformes territoriales, ce qui approfondit le parallèle entre le mouvement des *enclosures* et ces contre-réformes. L'étude de l'insertion des Aymaras et des Mapuche dans l'économie respective de la Bolivie et du Chili au cours des dictatures conservatrices s'articule donc avec cette distribution territoriale en faveur des grands propriétaires. La région bolivienne de Santa Cruz suit le même modèle en devenant exportatrice de produits agricoles, notamment de sucre et de coton, ce qui contribue à la forte croissance de la capitale régionale et de ses élites. Une classe d'experts techniques émerge au sein de l'État et de ses agences autonomes. Pour la première dans l'histoire de la Bolivie, un centre économique et politique se constitue en dehors de l'*altiplano* et des vallées.

Le régime de Banzer approfondit alors les politiques de colonisation des terres basses. Contrairement à Pinochet, il continue la redistribution agraire de 31% des terres [681]. Il écarte, cependant, les paysans de la vie nationale, notamment à la suite du massacre de 1974 qui met fin au pacte militaire-paysan. Le changement de statut économique des paysans, de producteurs pour leur autosubsistance ou pour le marché local à celui de fournisseur de denrées pour le marché national ou l'exportation, les intègrent dans la production capitaliste encouragée par la dictature, comme l'a développé le chapitre précédent [682].

Au niveau territorial, les superficies moyennes par bénéficiaire, qui avaient diminuées au cours des gouvernements d'Ovando et Torres, augmentent pour atteindre le nombre record de 119,5 hectares entre 1975 et 1978. Si la redistribution agraire se poursuit, elle favorise donc les anciens propriétaires et les vastes propriétés des parties orientales et nord-orientales du pays. La CNTCB, en temps normal fidèle au gouvernement, dénonce en 1976 des irrégularités dans la dotation des terres qui seraient attribuées à des personnes non paysannes et des fonctionnaires. L'organisation demande alors que la distribution des terres soit réservée à ceux qui la travaillent [683]. Autour du lac Titicaca, dans une région à majorité aymara, la superficie

680. Kurtz, « Chile's Neo-Liberal Revolution », *op. cit.*, p. 423.
681. Sarkisyanz, *Kollasuyo*, *op. cit.*, p. 484.
682. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, pp. 229-230.
683. « Confederación de campesinos pedirá se revisen las dotaciones de tierras », *Última Hora*, 28 août 1976, p. 8.

moyenne est, au contraire des terres basses, de 5,7 hectares en 1975. Les inégalités entre petits propriétaires augmentent encore dans la partie nord de l'*altiplano* avec un tiers de la population qui ne dispose que d'un hectare ou moins du fait de l'héritage des parcelles en usufruit distribuées à la suite de la réforme agraire de 1953 [684].

Le processus de division des terres des Mapuche au Chili, déjà commencé à la suite du coup d'État, s'accentue avec le décret-loi nº 2.568 de 1979. À partir de cette date jusqu'à 1988, les autorités divisent deux mille neuf-cent dix-huit communautés mapuche. La superficie moyenne pour les trois régions du Sud du pays qui concentrent le plus de Mapuche, à savoir l'Araucanie, celle des fleuves (*Los Ríos*) et celle des lacs (*Los Lagos*), est alors d'environ sept hectares par parcelle, ce qui rejoint les chiffres de l'*altiplano* bolivien. La rapidité du processus contraste avec les processus précédents de division des communautés. De 1930 à 1970, les autorités transforment environ 30% des *títulos de merced* en parcelles individuelles, alors que la dictature fait, en dix ans, de même pour les 70% restants. L'INDAP délivre, par exemple, dix mille titres de propriété en 1980 [685]. La propriété privée comme conditionnement à l'aide économique encourage fortement ce processus, en plus de l'absence de limites fixées par la décision collective pour entamer la division. Seule l'initiative individuelle peut à présent donner lieu à la privatisation d'un terrain aux dépens de la communauté qui l'intégrait auparavant [686].

La dictature va au-delà de la première rupture engendrée par le changement du statut économique des Mapuche au travers de l'introduction généralisée de la propriété privée. La transformation du régime foncier a, selon elle, des conséquences sur la reconnaissance même de la qualité d'autochtone, malgré les démentis du régime qui fait valoir son unique volonté de régularisation [687]. Comme le dispose l'article premier du décret-loi nº 2.568, « à compter de la date de leur inscription au registre de la propriété du conservateur des biens immobiliers, les parcelles résultantes de la division des réserves cessent d'être considérées comme des terres autochtones, et leurs propriétaires ou cessionnaires cessent d'être considérés comme autochtones » [688]. L'exercice du contrôle territorial par l'État s'étend ainsi à sa capacité d'identification et de registre des personnes. La volonté d'une homogénéisation de

684. Lavaud, *L' instabilité politique en Amérique latine*, *op. cit.*, pp. 151-152.
685. « Anunció INDAP : 1980 : Entrega de 10 mil titulos a Mapuches », *op. cit.*
686. Rupailaf, « Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000) », *op. cit.*, pp. 73-75.
687. « Modifican La Ley Indígena », *El Mercurio*, 12 juill. 1979.
688. *Decreto Ley 2.568*, *op. cit.*

la citoyenneté au nom de l'universalisme de la République chilienne transparaît à nouveau, de même que l'accès à la propriété comme condition à celui de la citoyenneté. La fin des discriminations légales positives, soit l'égalité formelle, amplifient les discriminations sociales, économiques et culturelles existantes, soit l'égalité réelle [689].

L'action des agents de l'État, que sont les fonctionnaires de l'INDAP dans ce cas, illustre la transformation du pouvoir étatique par le changement du régime foncier et d'enregistrement des personnes. Comme l'expliquer Kellner, « la légitimité de l'État est rendue plus évidente lorsque les fonctionnaires entrent arbitrairement dans les communautés [*reducciones*]. La différence entre cela et la sortie des Mapuche des communautés concerne le contrôle réel et symbolique sur la nature et le lieu du contact avec tout ce que cela implique sur la bienveillance, la domination et la réciprocité ». L'État construit ainsi un consentement, et une légitimité partielle comme le démontre l'adhésion relative à la politique de marché, par la rupture de la frontière symbolique qui sépare le monde mapuche des communautés de celui des *winkas*, à savoir chilien. « Le fait que des fonctionnaires ou des médecins se présentent, souvent de manière arbitraire et sans préavis, ou que des enseignants visitent régulièrement la *reducción* ou, pire, y vivent, revient à faire pénétrer le monde Huinca dans l'intimité de la *reducción* » [690], conclut Kellner. Le délaissement de l'*altiplano* par le gouvernement de Banzer au profit des terres basses contraste à nouveau avec cette politique de refondation des communautés mapuche par l'État chilien.

Juan Escobar Riquelme raconte précisément le processus de division auquel il participe en tant que fonctionnaire de l'INDAP et topographe. Il récuse l'appellation de processus de division pour souligner la nécessaire procédure administrative de la construction du cadastre au nom de l'indifférenciation avec le reste des Chiliens. Selon ses mots,

> mais en réalité, comme je l'ai vécu sur le terrain, en visitant différentes communautés, ce que j'ai constaté n'était pas une division, mais une régularisation en accord avec la forme dans laquelle se trouvent les autochtones, à savoir la famille. Même s'il est vrai que le nom était différent en tant qu'autochtone ou Mapuche, mais au fond quand vous rencontrez les gens, ce sont des personnes comme vous, avec leur famille, leurs enfants, leurs grands-parents, il n'y a pas… Je veux dire qu'il n'y avait pratiquement pas besoin de faire de différence à cause de la personne [691].

---

689. Guillaume Boccara et Ingrid Seguel-Boccara, « Políticas indígenas en Chile (Siglo XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche) », *Revista de Indias*, vol. 49, nº 217, 1999, p. 768.

690. Kellner, *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship (1973-1990)*, *op. cit.*, p. 144.

691. Entretien avec Juan Escobar Riquelme, sous-directeur national par intérim de la CONADI, Temuco, 17 février 2020.

Selon lui, plusieurs critères régissent la division. Les éléments naturels, comme un cours d'eau, guident d'abord les délimitations entre propriétés. En cas de conflit foncier, Juan Escobar Riquelme explique que le tribunal, « selon le mérite que chaque famille avait, la laissait au même endroit et l'autre devait aussi respecter le [jugement]… Et c'est ainsi que successivement les titres ont été donnés à une famille et à l'autre, et ainsi de suite… » Des critères d'appartenance historique sont de ce fait ignorés. Le cadastre doit plutôt respecter l'ordre naturel des divisions entre terrains et trancher en fonction du mérite au travail des familles en cas de conflit. Le fonctionnaire de l'INDAP note également la réduction des fonctionnaires avec le temps, et la stricte discipline de l'institution qui interdit l'accaparation de terrains mapuche au profit des fonctionnaires.

Néanmoins, les critères énoncés leur confèrent un ample pouvoir discrétionnaire, qui tombent fréquemment dans l'arbitraire. Les frontières naturelles ou la notion de mérite pour délimiter les terrains en témoignent. D'autres situations renforcent ce sentiment d'injustice lié à l'arbitraire des procédures. Juan Escobar Riquelme rapporte, par exemple, le cas illustratif de terrains occupés par plusieurs frères – il ne mentionne pas de sœurs –, dont certains ne sont pas présents au moment du passage du fonctionnaire ou ont immigré en ville, alors que la loi n'attribue le titre de propriété qu'à l'occupant. Il revient alors à la personne qui reçoit le titre de reconnaître le partage du terrain avec d'autres membres de sa famille. Néanmoins, selon l'ancien fonctionnaire de l'INDAP, des Mapuche décident de ne pas mentionner l'existence du partage des terrains pour acquérir plus d'hectares. L'arbitraire de la titularisation du cadastre résonne avec l'exode rural des Mapuche en même temps qu'il favorise l'apparition de conflits entre nouveaux propriétaires, ce que confirment des entretiens menés par la presse avec des Mapuche [692]. La dictature rend, enfin, possible la prise de connaissance par la police (*carabineros*) de la délimitation des terrains afin d'empêcher les conflits. Le nombre de services de l'État accédant à présent aux communautés mapuche s'élargit ainsi [693].

La fin du féodalisme latino-américain rendue possible par les réformes agraires du début des années 1970 dans le continent, comme en Bolivie et au Chili, se trouve renversée par la prise de pouvoir des militaires dans ces deux pays. L'absence de contraintes démocratiques donne respectivement à l'État bolivien et chilien la force répressive pour non pas retourner à la situation féodale précédente mais à une concentration des terres au service de la production agricole et de l'exploitation forestière. Les Aymaras et les Mapuche qui continuent à vivre en

692. « La nueva Ley Indígena analizada por mapuches », *El Mercurio*, 26 mars 1979.
693. « Modifican La Ley Indígena », *op. cit.*

zone rurale doivent s'accommoder de petites parcelles que les services de l'État s'attachent à délimiter. La nature collective de certaines activités des communautés autochtones, notamment le travail de la terre, doit à présent se plier à l'individualité absolue de droit d'usage, d'abus et de jouissance qu'est celui de la propriété privée. Néanmoins, ce changement radical qui assoit l'autorité de l'État sur certains territoires s'appuie sur une répression des mouvements autochtones qui avaient, au cours des gouvernements socialistes, formulé des premières demandes d'autonomie.

3.2 Émergence d'un discours politique sur l'autonomie

3.2.1 Organisations autochtones et premières formulations d'autonomie

Le contexte international de l'autodétermination étatique dans le cadre du mouvement tiers-mondiste, comme celui de l'idéologie indigéniste et de politisation permise par les réformes agraires, nourrissent une production intellectuelle et organisationnelle des Aymaras et des Mapuche qui aboutit à un discours politique sur l'autonomie. Le contexte produit ici un changement de sens, comme le définit Gary Goertz [694]. Ces différents contextes historiques font partie d'un moment historique plus large qui offrent des conditions de possibilité propices à l'émergence de ce discours des acteurs autochtones sur l'autonomie. Ce ne sont, cependant, que des conditions car il aurait pu en être autrement, et ce ne sont pas strictement des causes puisqu'il aurait pu en être de même dans une autre configuration. Elles sont donc des conditions de possibilité qui permettent d'autres interprétations ou configurations mais établissent également des limites heuristiques car les faits rapportés et analysés se fondent sur une réalité historique qui ne peut à présent être autre.

Le changement de sens qui a lieu au début de la décennie 1970 remet en cause la dimension paternaliste de l'indigénisme. Alors que les discours politiques des gouvernements socialistes revendiquent une autonomie internationale par le droit à l'autodétermination et un contrôle des travailleurs et travailleuses et des paysan·nes de leurs moyens de production, les Aymaras et les Mapuche formulent les premières demandes d'autonomie vis-à-vis de l'État. Celles-ci se déclinent sous plusieurs formes. Tout d'abord, le rejet de l'indigénisme se fonde sur une divergence d'interprétation du passé autochtone que les organisations autochtones analysent à présent comme fondamental pour déterminer l'existence de peuples différents au sein

694. Goertz, *Contexts of International Politics*, *op. cit.*, pp. 3-4.

d'un même État. Le deuxième élément a précisément trait à la formation d'organisations autochtones qui se distinguent des partis politiques tout en nouant des alliances avec eux. Une partie d'entre elles adopte des stratégies partidaires classiques par la volonté de se présenter aux élections, d'élire des représentants autochtones ou par l'initiative législative, bien que parfois réalisée en dehors des institutions étatiques représentatives.

La contestation de l'indigénisme émerge sur deux fronts. Le premier se constitue grâce aux organisations autochtones, alors que le deuxième vient de la critique des d'acteurs qui y étaient auparavant étroitement associés, à savoir les anthropologues. Une réunion à La Barbade du 25 au 30 janvier 1971 aboutit à une déclaration signée par quatorze anthropologues, dont certains grands noms comme Guillermo Bonfil Batalla. Adressée à l'opinion publique et s'appuyant sur des analyses menées sur le continent latino-américain, la déclaration vise à contribuer à la lutte de libération des autochtones. Le discours des théories de la dépendance reste prégnant, comme en atteste la phrase suivante : « la domination coloniale sur les populations aborigènes [*poblaciones aborígenes*] fait partie de la situation de dépendance extérieure dans laquelle se trouvent la plupart des pays d'Amérique latine par rapport aux métropoles impérialistes » [695]. L'autonomie internationale devrait ainsi ouvrir la voie à une fin du colonialisme interne et une autonomie autochtone.

Ils et elle – seule une femme est signataire – reconnaissent les intentions louables de l'indigénisme mais critiquent son action qui reproduit la domination coloniale. L'État devrait alors garantir un certain nombre de droits pour les populations autochtones, selon leurs termes, dont celui de « d'être et de rester eux-mêmes, de vivre selon leurs coutumes et de développer leur propre culture en construisant des entités ethniques spécifiques ». Un droit ancestral au territoire et à la propriété collective antérieure aux sociétés nationales en est un deuxième. Le rôle des missions religieuses et de l'anthropologie dans la perpétuation de la domination coloniale font l'objet d'une dernière dénonciation. Le refus du paternalisme transparaît clairement dans les derniers points de la déclaration qui défendent en creux une autonomie autochtone.

Les anthropologues écrivent ainsi : « il est nécessaire de garder à l'esprit que la libération des populations autochtones est soit réalisée par elles-mêmes, soit elle n'est pas une libération ». Et ajoutent : « nous réaffirmons ici le droit des populations autochtones à faire l'expérience de leurs propres schémas d'autogestion, de développement et de défense, sans que ces

695. *Primera declaración de Barbados: por la liberación del indígena*, Barbados, 30 jan. 1971.

expériences doivent être adaptées ou soumises aux schémas économiques et sociopolitiques qui prévalent à un moment donné ». La radicalité de la déclaration est certaine. Certaines formulations dénotent toutefois la jeunesse du mouvement en faveur de l'autonomie autochtone comme l'absence de systématicité de l'usage de la catégorie de « peuples autochtones » au profit de « populations autochtones » qui, de ce fait, perd l'attribution du droit à l'autodétermination, dont le sujet reste le peuple. Cette contestation intellectuelle de l'indigénisme se déroule ainsi en parallèle à celle menée par les organisations autochtones.

En Bolivie, le début des années 1970 voit la constitution du mouvement katariste qui s'appuie sur la contestation paysanne entamée au cours du gouvernement de Barrientos avec le BIC. L'accession de Jenaro Flores à la tête de CNTCB introduit les thèses du katarisme au sein du syndicalisme paysan. En 1968, des étudiants de la UMSA, dont les futures figures majeures du katarisme et de l'indianisme que sont Jenaro Flores, Constantino Lima et Raymundo Tambo, créent le Mouvement universitaire Julián Apaza (*Movimiento Universitario Julián Apaza*, MUJA), du vrai nom de Túpac Katari. En 1969, apparaît également le Mink'a et en 1971 le Centre paysan Túpac Katari (*Centro Campesino Túpac Katari*). L'exode rural des populations aymaras participe à cette politisation de l'appartenance aymara. Les étudiants du MUJA se reconnaissent ainsi grâce à leurs sandales fabriquées avec du caoutchouc de pneus, typiques des paysans, et rendent compte de leur sentiment de honte face aux autres étudiants métis. Des émissions de radio, des groupes de réflexions et des opuscules servent de moyens de diffusion de leurs idées [696].

En s'appuyant sur la légende de ce chef aymara qui, écartelé à la fin du XVIIIe siècle, aurait déclaré « je reviendrai et nous serons des millions » [697], le mouvement katariste conteste frontalement les thèses indigénistes pour reformuler le problème paysan en termes d'appartenance autochtone et non plus à la classe paysanne, malgré leur investissement dans le syndicalisme paysan. L'*altiplano* du département de La Paz devient le centre de rayonnement de cette tendance face à la haute vallée de Cochabamba à majorité quechua qui abritait le syndicalisme paysan le plus combatif à la suite de la révolution de 1952.

Un mouvement universitaire mapuche lié aux luttes paysannes prend également forme à la fin des années 1960. En 1966, le Groupe universitaire autochtone (*Grupo universitario indígena*) se constitue à l'Université du Chili à Temuco et planifie l'organisation d'un groupe autochtone

696. Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara*, *op. cit.*, p. 140 ; Casen, « Le katarisme bolivien », *op. cit.*, pp. 30-31 ; Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, pp. 178-181.
697. Casen, « Le katarisme bolivien », *op. cit.*, pp. 24-30.

au niveau national afin de « servir d'une meilleure manière les communautés qui espèrent d'eux [les universitaires] leur précieuse contribution » [698]. Si la tenue de ce Congrès n'a pu être corroborée, la militante mapuche Irma Quilaqueo, alors âgée de 16 ou 17 ans, raconte qu'en 1972 un congrès de trois jours se tient dans un collège de Temuco et réunit environ trois cents jeunes, de 18 à 22 ans, dans une effervescence politique que nourrit le contexte politique de l'UP [699]. En 1967, au moment de la réforme universitaire chilienne, le Groupe universitaire se transforme en Fédération universitaire autochtone (*Federación universitaria indígena*) et s'élargit à l'Université technique d'État de Temuco. Le gouvernement chrétien-démocrate satisfait alors certaines de leurs revendications, comme des hébergements et des bourses scolaires destinés aux peuples autochtones. Le soutien de la Fédération aux paysans mapuche apparaît clairement lorsqu'elle émet une déclaration pour dénoncer l'arrestation de cinq Mapuche, en juillet 1967, à la suite de l'occupation d'un *fundo* par soixante familles.

Les formulations de demandes d'autonomie émergent dans le contexte étudiant mapuche de cette époque comme en témoigne la citation suivante : « tout ce que nous avons reçu à l'université (...), devait être laissé au *lof* ou à la communauté. C'était un engagement moral, pas signé, on croyait en la parole des Mapuche. L'époque de l'Unité populaire a été l'un des meilleurs moments de la relation entre le monde des immigrants mapuche à Santiago et le monde intellectuel *winka.* (...) Nous espérions que l'UTE [Université technique d'État] nous ouvrirait les portes pour nous former en tant qu'enseignants, pour avoir les outils nécessaires pour nous battre à armes égales avec l'aile adverse, jusqu'à ce que nous obtenions l'autonomie » [700]. Sur le plan idéologique, l'autonomie mapuche s'associe étroitement au contexte politique de l'UP et se comprend comme la construction d'un lien entre la ville et la campagne afin d'apporter de meilleures conditions de vie aux communautés.

En Bolivie, deux positions distinctes commencent à émerger autour des positions défendues par l'intellectuel aymara Fausto Reinaga. Auteur prolifique avec une trentaine d'ouvrages, il dresse d'abord la critique des politiques du MNR et de sa volonté d'intégration des autochtones dans la nation bolivienne par leur réduction nominative à la catégorie de paysans. À partir des années 1960, il rompt avec sa défense du marxisme, de l'URSS et des politiques du MNR pour devenir l'« idéologue de l'indianisme ». Sa question principale vise alors à définir

698. Foerster et Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, *op. cit.*, p. 323.
699. Entretien avec Irma Quilaqueo, ancienne membre de la Fédération des étudiant·es mapuche du temps de l'UP, Temuco, 29 février 2020.
700. Carlos Ruiz Rodríguez, « El pueblo mapuche y el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular », 2003, pp. 17-18.

le fait d'être Indien. Il publie en 1969 à compte d'auteur *La révolution indienne* (*La Revolución India*), tiré à deux mille exemplaires. L'indianité renvoie à une race selon Reinaga. Il doit toutefois faire usage de diverses stratégies discursives afin de prouver son appartenance aymara, par exemple grâce à la démonstration de son ascendance directe avec Tomás Katari et la subversion de la graphie espagnol dans ses écrits, notamment par l'usage du « k » à la place du « c » [701]. Il y décrit les conditions de vie extrêmement dégradantes pour l'Indien, associé à l'animal, et rompt ainsi avec une image idéalisée de celui-ci. Sa dénonciation se porte également à l'encontre des partis politiques de gauche qui usent des Indiens pour les tâches les plus ingrates, notamment celles qui impliquent un sacrifice face à la répression [702].

Reinaga aboutit alors à la distinction radicale entre deux Bolivie qui exclut toute forme d'interstice ou de mélange entre elles et dénigre pour cela la figure du *cholo·a*. Il reprend l'argumentaire de la Déclaration de La Barbade sur la relation entre la situation de dépendance internationale et l'oppression que subissent les peuples autochtones. Selon lui,

> la Bolivie du mélange blanc-métis (*cholaje blanco-mestizo*), qui est une colonie des États-Unis, ne pourra pas se libérer des griffes de l'impérialisme yankee, car, opprimée comme elle l'est par les États-Unis, elle est aussi l'oppresseuse de l'Indien. En Bolivie, il y a deux Bolivie : la Bolivie du *cholaje* et la Bolivie de l'Indien. En Bolivie, il y a deux sociétés : celle du *cholo* blanc et celle de l'indien. L'Indien est un peuple. L'Indien est une race et une culture. L'Indien est une nation. Et par rapport à la « poignée de blancs-métis », par rapport à ces 5% de la population de la République, par rapport à cette minuscule minorité ethnique, linguistique, religieuse, culturelle, l'Indien constitue 95% de la population du pays. L'oppression de l'Indien par le Blanc-métis est une injustice [703].

Il fait alors de la présence d'Indiens à des postes de responsabilité, jusqu'au président de la Bolivie, un gage de prospérité. La société décolonisée doit pouvoir retrouver celle d'avant 1492 qui était « une société sans faim, sans pauvreté ni souffrance » pour établir un « socialisme indien », soit le socialisme des Incas avec l'industrie du XXe siècle [704]. La radicalité et l'essentialisme de Reinaga génère des lignes de divisions politiques entre deux courants encore liés dans les années 1970, que sont l'indianisme et le katarisme. Alors que le premier s'accorde, avec cependant des nuances, sur le constat des deux Bolivie et de la nécessité pour la Bolivie indienne de prendre le pouvoir au détriment de la Bolivie blanche et *cholo*, le katarisme reconnaît la discrimination des peuples autochtones mais ne dresse pas de séparation stricte

701. Fausto Reinaga, *Obras completas. Tomo II/Vol. V*, La Paz : Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014, p. 47.
702. *Ibid.*, p. 321.
703. *Ibid.*, p. 393.
704. *Idem*, *Obras completas. Tomo II/Vol. V*, *op. cit.*, pp. 418-419 ; Les paragraphes sur Reinaga s'appuient sur Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara*, *op. cit.*, chap. 4.

entre l'oppresseur et l'opprimé, ce qui sur le plan de la stratégie politique donne la possibilité d'alliance avec les secteurs politiques non autochtones [705].

La trajectoire de Reinaga ne se cantonne, cependant, pas seulement à la production intellectuelle. Il crée plusieurs partis politiques dont la fonction est plus de servir de lieu de formation politique plutôt que d'outil pour la compétition électorale. En tant que député dans les années 1940, il crée le Parti agraire national (*Partido Agrario Nacional*, PAN). En 1962, il fonde le Parti indien des Aymaras et Keswas (*Partido indio de Aymaras y Keswas*, PIAK), qui devient le Parti indien de Bolivie (*Partido Indio de Bolivia*, PIB) en 1966, et dont Reinaga rédige le manifeste [706]. Raymundo Tambo participe à sa création et fait ainsi circuler les idées de Reinaga au sein du MUJA. Les organisations aymaras, grâce à la pensée de Reinaga, établissent donc un rejet clair de l'indigénisme et la nécessité d'une prise de pouvoir par les Indiens ; comme ils se reconnaissent à présent de manière positive, dans un geste de retournement du stigmate [707].

Les organisations politiques aymaras créées au cours des années 1970 adoptent une stratégie politique de participation au sein des syndicats paysans, voire de prise de pouvoir comme en atteste l'ascension de Jenaro Flores au sein de la CNTCB. Un rejet de la part des courants marxistes se fait pourtant sentir lorsque Reinaga présente sa thèse indianiste au VIe Congrès de la CNTCB en 1971. Sa position reçoit néanmoins un soutien important des mouvements sociaux. Le 1er mai 1971, la Fédération départementale de travailleurs paysans de La Paz-Túpac Katari (*Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaj Katari*, FDTCLP-TK) organise une marche pour la journée des droits des travailleurs au cours de laquelle le gouvernement distribue des affiches représentant les dirigeants boliviens. Les manifestants cachent alors ces affiches sous leurs ponchos et les remplacent par des représentations de Túpac Katari et Bartolina Sisa [708]. Néanmoins, le coup d'État de Banzer coupe court à la volonté de Reinaga de changer l'orientation du gouvernement de Torres pour qu'il se rapproche des mouvements indianistes au détriment de ceux des travailleurs. La participation des organisations aymaras à la politique de gouvernement se trouve ainsi réduite du fait de la première orientation ouvriériste du gouvernement de Torres et de la brièveté de l'exercice de son pouvoir.

705. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, pp. 24-25.

706. Voir figure A.21 en annexe pour des diagrammes explicatifs de l'évolution de ces partis jusqu'aux années 1980. Pour le manifeste du PIB, voir Reinaga, *Obras completas. Tomo II/Vol. V*, *op. cit.*, pp. 337-412.

707. Bien que l'expression ne soit pas de lui, certaines analyses de ce mécanisme se retrouve chez Erving Goffman, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, trad. par Alain Kihm, Paris : Minuit, 2015, p. 30.

708. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, pp. 48-49 ; Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, p. 160.

Les organisations mapuche connaissent à la fin des années 1960 un moment de convergence qui s'apparente à la dynamique aymara en Bolivie. Elles s'accordent sur le diagnostic de la non-viabilité du *minifundio* posée par la loi nº 14.511. Les premières formulations d'autonomie apparaissent au sein des organisations mapuche étudiantes. Néanmoins, sa concrétisation la plus effective, mis à part les occupations de terrains, passe par la participation institutionnelle dans le contexte de l'UP. Dès 1964, comme le rappelle le préambule historique, le Pacte de Cautín établit un accord entre Salvador Allende et les dirigeants mapuche. Les organisations mapuche se retrouvent lors des congrès nationaux mapuche d'Ercilla et de Temuco en 1969 et 1970, afin de constituer un projet de loi qui est remis à Allende au cours de ce deuxième Congrès. Le président prononce alors un discours devant quinze à vingt mille personnes, selon Jacques Chonchol, au cours duquel il appelle les Mapuche à cesser les occupations illégales de terres et annonce une accélération de la réforme agraire avec le transfert temporaire du ministère de l'Agriculture à Temuco [709]. Le projet de loi aboutit au texte législatif nº 17.729, à la suite de plusieurs restrictions apportées par le Congrès.

Comme le dispose l'article 40 de la loi nº 17.729, l'IDI, créé par la même loi, compte « sept représentants paysans mapuche, élus par vote uninominal, direct et secret par les paysans mapuche » [710]. Son directeur, Daniel Colompil, est également mapuche, et ingénieur. Pour la première fois dans l'histoire du Chili, la participation des peuples autochtones, et plus particulièrement des Mapuche, au sein de l'État est inscrite dans la loi [711]. Cette dernière supprime également les tribunaux pour Indiens (*Juzgado de Letras de Indios*) chargés de la gestion de terres autochtones et dont le bilan dénote un clair favoritisme à l'avantage des grands propriétaires [712].

Le début des années 1970 voit ainsi les organisations Aymaras et Mapuche formuler une première compréhension globale de leur situation au sein des territoires des États où ils habitent. La distinction avec le peuple défini comme étalon de la citoyenneté des États bolivien et chilien s'affirme. Celle-ci conduit à établir les prémisses de demandes d'autonomie bien que le concept ne soit pas nécessairement mentionné ou défini. La construction idéologique qui

709. Entretien avec Jacques Chonchol, ex-ministre de l'Agriculture de Salvador Allende, Santiago, 12 janvier 2018. Voir également « Presidente Allende en Temuco : Que se cuiden los falsos demócratas : Se van a encontrar con la violencia que el propio presidente sabrá aplicar », *op. cit.*.

710. *Ley 17.729*, *op. cit.*

711. Jorge Iván Vergara, Rolf Foerster et Hans Gundermann, « Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994) », *Atenea (Concepción)*, nº 491, 2005, p. 77 ; Boccara et Seguel-Boccara, « Políticas indígenas en Chile (Siglo XIX y XX) », *op. cit.*, p. 766.

712. Rupailaf, « Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000) », *op. cit.*, pp. 68-69.

se développe à cette période, que ce soit l'indianisme et le katarisme autour de Reinaga ou la convergence politique des organisations mapuche dans leur lutte pour une restitution des terres, confère à l'autochtonie une valeur positive par les droits et l'héritage historique que les organisations aymaras et mapuche revendiquent. Les gouvernements socialistes font preuve d'une certaine reconnaissance de ce changement, qui est toutefois prise dans l'ambivalence de l'indigénisme, entre paternalisme et autonomie. Le rôle du contexte de politisation induit par l'orientation politique de ces gouvernements dans les premières formulations d'autonomie se confirme par cet espace de participation qu'ils accordent aux peuples autochtones. La fermeture de celui-ci à la suite des coups d'État revient, cependant, sur les avancées permises par les gouvernements socialistes. Mais la répression ne réduit que partiellement au silence les discussions sur l'autonomie autochtone.

3.2.2 Clandestinité et approfondissement des réflexions autonomistes

La répression des coups d'État de Banzer et Pinochet n'épargne pas les Aymaras et les Mapuche, principalement du fait de leur participation au sein des gouvernements précédents mais également de leurs premières formulations d'autonomie. La répression mise en œuvre nécessite d'abord d'être caractérisée afin d'évaluer ensuite les formes de résistance des organisations aymaras et mapuche. Les deux dictatures développent également des stratégies de cooptation ou de dénonciation des prises de position des organisations autochtones. Face à cela, ces dernières tentent de s'organiser en contexte répressif, ce qui les contraint à différentes adaptations de leurs discours et pratiques. L'aide d'organisations extérieures devient également plus prégnante, principalement de la part d'acteurs religieux. Les mouvements aymaras et mapuche commencent alors à se distinguer vis-à-vis des partis politiques et des syndicats, qui se trouvent également en clandestinité ou en exil. L'autonomie se retrouve ainsi dans la construction discursive qui use du schème de l'existence d'un peuple distinctif à la nationalité bolivienne et chilienne. Mais elle prend également forme dans les interactions avec le champ politique respectif à chaque pays, entre pratiques hégémoniques et de distinction. La clandestinité produit en partie cette ambivalence du fait de la nécessité de se rapprocher d'alliés politiques mais également de poursuivre une réflexion idéologique entamée au début de la décennie.

En Bolivie, les premières années de la dictature – moins répressives qu'à la suite de l'auto-coup d'État en 1974 – donnent lieu à une convergence discursive que concrétise publiquement

le manifeste de Tiwanaku. Signé dans les vestiges de la Cité du Soleil, un des principaux sites archéologiques de la civilisation Tiwanaku, par le Centre paysan Túpac Katari, le Centre culturel Puma, l'Association des étudiants paysans de Bolivie, l'Association nationale des professeurs paysans, et Mink'a, le manifeste reprend certains éléments de la Déclaration de La Barbade mais donne cette fois la parole aux peuples autochtones [713]. Le manifeste cite une phrase attribuée à l'Inca Yupanqui « un peuple qui opprime un autre ne peut être libre » et continue :

> Nous, les paysans quechuas et aymaras, ainsi que ceux des autres cultures autochtones du pays, disons la même chose. Nous nous sentons exploités économiquement et opprimés culturellement et politiquement. En Bolivie, il n'y a pas eu d'intégration des cultures mais une superposition et une domination, et nous sommes restés à la strate la plus basse et la plus exploitée de la pyramide [714].

Un fort sentiment d'exclusion traverse le manifeste résumé par la formule « d'étranger dans son propre pays », sans que la distinction entre paysans et autochtones ne soit établie de manière radicale. La visée politique que les organisations à l'origine du manifeste se donne a pour objectif la création d'une organisation politique qui soit « un instrument de libération des paysans (…) créée, dirigée et soutenue par nous-mêmes » [715]. Le rejet des politiciens corrompus conduit à la volonté d'une autonomie organisationnelle qui se fasse en alliance avec les autres secteurs de la société, notamment ouvriers. Les organisations signataires convoquent également l'héritage de résistance des dirigeants aymaras et construisent ainsi un lien direct et sans équivoque avec le passé, que renforce le lieu de signature et le titre du manifeste qui fait référence à la grandeur des civilisations passées. Les hommages à Túpac Katari à Ayo Ayo continuent d'ailleurs à cette époque [716]. Une vision idéalisée de l'Indien opposée au système occidental transparaît ainsi comme en atteste la phrase suivante : « L'Indien est noble et juste ; il est sobre et profondément respectueux ; il est travailleur et profondément religieux » [717]. Le texte, traduit en aymara, circule clandestinement grâce au soutien d'organisations catholiques et protestantes proches de la théologie de la libération, malgré quelques échos dans la presse

713. Bonfil Batalla en fait d'ailleurs une réédition en 1981 dans une compilation des textes de l'indianisme en Amérique latine. Voir Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: El pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexico : Nueva Imagen, 1981.
714. Cité dans Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, p. 182.
715. Cité dans *ibid.*, p. 183.
716. « Concentración y misa en memoria de Tupaj Katari », *Última Hora*, 13 nov. 1972, p. 5 ; Faustino Condori, « La inmolación de Tupac Katari », *Última Hora*, 27 nov. 1973, p. 4 ; Mario Apaza, « Recordando a Tupac Katari », *Última Hora*, 21 nov. 1973, p. 5.
717. Cité dans Casen, « Le katarisme bolivien », *op. cit.*, p. 34.

notamment par la voix du jésuite Luis Espinal [718]. La rédaction du manifeste pourrait même être de la main du prêtre Gregorio Iriarte, qui confie en avoir écrit le brouillon d'après une idée de Jenaro Flores.

Les paroisses réalisent, dès les années précédentes, des activités sur le site de Tiwanaku dirigées vers les Aymaras dans un but de « promotion culturelle populaire, d'alphabétisation tant à travers la radio San Gabriel qu'à travers des systèmes d'alphabétisation étatiques, promotion de la santé et de la communauté paysanne, ainsi que la promotion de la femme » [719]. Au début des années 1970, trois prêtres jésuites, dont Xavier Albó, anthropologue prolifique notamment sur l'étude des Aymaras, créent le Centre de recherche et de promotion de la paysannerie (*Centro de Investigación y Promoción del Campesinado*, CIPCA). Le soutien de l'Église à la reconnaissance des Aymaras comme nation est évident chez le prêtre Marcelo Grondin, d'origine canadienne, qui rédige des méthodes d'apprentissage de l'aymara et publie *La nation aymara et la nation bolivienne* (*La nación aymara et la nación boliviana*). Son livre soutient la thèse d'un colonialisme interne et assimile la situation des Aymaras à celle des populations noires des États-Unis [720]. Le quotidien *Última Hora* dénonce cette publication pour son manque de considération du métissage de la société bolivienne, de l'absurdité de l'existence d'une colonisation des Bolivien·nes exercée sur leur propre territoire et de l'absence d'une nation aymara du fait de sa fragmentation territoriale [721]. Le manifeste de Tiwanaku circule également à l'étranger grâce à l'aide d'ONG comme le Groupement international de travail pour les affaires autochtones (*International Work Group for Indigenous Affairs*, IWGIA) ou le Tribunal Russell [722].

Le régime de Banzer donne à voir la brutalité de sa répression envers les paysans au cours du massacre de la vallée en 1974. Jenaro Flores s'exile un an à la suite du coup d'État de 1971. Il tâche ensuite de soutenir dans la clandestinité des organisations radicales qui puissent faire le lien entre secteur paysan et ouvrier. En mai 1975, un congrès paysan a lieu dans la province d'Aroma, celle de Jenaro Flores, avec l'assentiment du régime. L'auto-coup d'État a eu lieu

718. Luis Espinal, « Manifiesto de Tiahuanacu », *Última Hora*, 9 août 1973, p. 4 ; « El manifiesto de Tiwanaku », *Última Hora*, 14 août 1973, p. 4.

719. « En Tiwanaco : Campesinos harán análisis de la situación socio religiosa », *Presencia*, 6 août 1972, p. 7 ; « La radio "San Gabriel" y la alfabetización de campesinos », *Presencia*, 26 nov. 1972. La radio occupe encore aujourd'hui un rôle important dans les médias utilisés par les peuples autochtones, comme la radio Kurruf dédiée aux Mapuche, mais également d'autres formes de communication comme le festival de cinéma autochtone à Temuco, Ficwallmapu. Voir les entretiens avec Nadia Riquelme, animatrice et éditrice à radio Kurruf, Temuco, 5 mars 2020 et avec Morín Ortiz, membre du festival Ficwallmapu, Temuco, 4 mars 2020.

720. Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara*, *op. cit.*, p. 254 & chap. 2.

721. Tulio Montezuma, « Nación aymara y nación boliviana », *Última Hora*, 6 oct. 1972, p. 4.

722. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, pp. 58-59.

l'année précédente et le régime a interdit les syndicats paysans remplacés par des « noyaux paysans » (*núcleos campesinos*). Le Congrès tourne alors à l'affrontement contre les autorités, et le gouvernement s'en sert pour interdire les représentants du courant katariste, notamment le Centre paysan Túpac Katari [723]. Ce dernier organisait des émissions radiophoniques et des campagnes de vaccination dans les milieux ruraux. Son interdiction à la suite du Congrès paysan lui donne une notoriété grâce à laquelle il fortifie ses contacts avec les universitaires et l'Assemblée permanente des droits humains (*Asamblea Permanente de Derechos Humanos*), créée par des prêtes dont Gregorio Iriarte, qui avait déjà publié un rapport sur le massacre de la vallée. Iriarte participe en 1977 à une grève de la faim qui contribue à la chute du régime de Banzer. Le Centre paysan Túpac Katari revendique alors cinquante mille adhérents, un chiffre que Jean-Pierre Lavaud affirme ne pouvoir confirmer mais qu'il associe au nombre réaliste de ses sympathisant·es [724].

Le courant katariste se structure avec la création en 1978 du Mouvement révolutionnaire Túpac Katari (*Movimiento Revolucionario Túpac Katari*, MRTK) qui s'associe étroitement à l'organisation nationale paysanne opposante à la CNTCB créée en 1979, la Confédération syndicale unique des travailleurs paysans de Bolivie (*Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, CSUTCB). Flores en est un des fondateurs et le premier secrétaire. La CSUTCB devient à la chute du gouvernement de Banzer la plus grande organisation paysanne du pays et membre de la COB, faisant le lien entre le secteur rural et urbain. La thèse politique de la paysannerie bolivienne qu'elle publie à sa création reprend, avec de légères modifications, celle approuvée par le VIIe Congrès de la Confédération Túpac Katari en 1978 [725]. Flores prend la tête de la COB en 1981 qui sort de la clandestinité. Le mouvement paysan autochtone, à majorité aymara, s'incarne donc principalement dans le katarisme, mais un autre courant reprend également les thèses de Reinaga et l'héritage du PIB. Issue du Mink'a, le Mouvement indien Túpac Katari (*Movimiento Indio Túpac Katari*, MITKA) représente la tendance indianiste. Il se scinde en deux à la chute de Banzer et une de ses branches menée par Constantino Lima prône la voie armée [726]. Malgré ces divisions, la capacité fédérative des Aymaras apparaît clairement à cette époque, notamment au travers de la CSUTCB.

723. *Ibid.*, p. 66.
724. Lavaud, « Identité et politique », *op. cit.*, p. 106.
725. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, p. 142.
726. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, pp. 213-214.

Ces différentes organisations sortent de la clandestinité à la chute de la dictature de Banzer. Les élections présidentielles qui ont lieu en 1978 voient ainsi le mouvement aymara incarné dans trois candidatures différentes. Le MITKA désigne Luciano Tapia Quisbert et Isidoro Copa Cayo respectivement pour la présidence et la vice-présidence, qui se présentent en *poncho* traditionnel [727]. Le MRTK participe, quant à lui, à la coalition Unité démocratique populaire (*Unidad Democrática Popular*, UDP) qui regroupe notamment le Parti communiste bolivien et le MIR et présente Hernán Siles Zuazo à la présidence. Un troisième groupe qui se réclame de Túpac Katari, le Mouvement nationaliste Túpac Katari (*Movimiento Nacionalista Túpac Katari*, MNTK) soutient la candidature de Víctor Paz Estenssoro. Le MITKA se distingue des autres mouvements en affirmant qu'il n'a rien en commun avec les organisations bourgeoises, lesquelles renoncent à la voie révolutionnaire, « rejettent l'indien et ne garantissent pas la libération vindicative de ses droits nationaux millénaires » [728]. Les hommages à Túpac Katari reprennent également au cours de cette ouverture démocratique [729].

Le premier réalise moins de 1% au niveau national mais plus de 10% dans les provinces du département de La Paz qui lui sont favorables. Ses résultats sont en légère hausse aux élections de l'année suivante avec un député élu, dans un contexte d'instabilité politique au sortir de la dictature. En 1980, une scission entre Constantino Lima et Luciano Tapia se produit mais le parti atteint 2,5%, une fois les scores des deux tendances cumulées, et face aux cinq autres candidatures kataristes présentes aux élections de cette année. La scission en 1979 du MRTK, dont une partie quitte la coalition UDP pour rejoindre une alliance qui présente Juan Lechín, ne nuit pas aux résultats de la UDP qui gagne les élections en 1979 et 1980 avec un soutien respectif d'environ 40% et 50% dans le département de La Paz, mais n'accède au pouvoir qu'en 1982 à cause des coups d'État du général Alberto Natusch Busch en novembre 1979 puis celui du général Luis García Meza en juillet 1980. Les zones aymaraphones apportent également un fort soutien au MITKA. Malgré leur dispersion, les partis kataristes engendrent cumulativement des résultats importants, surtout ceux ayant des positions moins radicales, plus éloignées de l'indianisme, comme le sont celles du MRTK.

Cette période de transition, marquée par deux coups d'État en deux ans, donne aux syndicats paysans l'opportunité de se mobiliser afin de conserver les libertés démocratiques

727. Voir figure A.22 en annexe pour une photo des deux candidats.
728. « MITKA niega concomitancia con partidos políticos », *Presencia*, 30 déc. 1978, p. 11.
729. « La semana "Tupac Katari" reunirá a indígenas de Perú, Ecuador y Venezuela », *Última Hora*, 4 nov. 1978, pp. 6-7 ; « Concentración campesina en recordación a Julián Apaza », *Última Hora*, 9 nov. 1978, p. 7.

temporairement acquises et ceci malgré la forte répression. Ils agissent d'abord contre des mesures d'austérité du gouvernement transitoire de Lidia Gueiler en décembre 1979 par des blocus de plus d'une semaine des centres urbains de l'*altiplano*. Jenaro Flores coordonne également à partir de la COB la résistance à la dictature de García Meza, en alliance avec les mineurs. La mobilisation paysanne, focalisée dans les régions aymaras, démontre sa centralité dans la résistance aux mesures d'austérité et aux dictatures [730]. À la même époque, cependant, Reinaga publie un livre intitulé *La Bolivie et la révolution des forces armées* (*Bolivia y la Revolución de las FF.AA.*) dans lequel il appelle à une alliance entre l'armée et les Indiens, ce qui le discrédite auprès de ses pairs [731].

Le mouvement paysan et aymara de Bolivie doit réduire son activité dans les périodes autoritaires et entrer en clandestinité, de manière plus ou moins importante. L'ouverture démocratique du début des années 1980 fait état d'une hégémonie des mouvements aymaras, indianistes mais surtout kataristes, au sein du syndicalisme paysan qui s'est construite au cours de la décennie précédente. Plus qu'une stratégie politique préméditée, cette hégémonie résulte à la fois de la nécessité de la recherche d'alliances en contexte autoritaire et d'un changement de contexte qui favorise la remise en cause de l'indigénisme. À la différence des Mapuche, la localisation centrale des Aymaras sur le territoire bolivien, à savoir autour de la capitale administrative La Paz, confère à leur mouvement une capacité de mobilisation souvent victorieuse grâce à un répertoire d'action qui paralyse le gouvernement. Les deux mouvements s'apparentent, cependant, par leur autonomie organisationnelle.

Les organisations mapuche actives au cours de l'UP disparaissent totalement pendant les premières années de la dictature et les militant·es mapuche subissent la torture et l'emprisonnement perpétrés par le régime de Pinochet le plus souvent au nom d'accusations de terrorisme [732]. Plus d'une centaine sont assassinés ou fait·es disparu·es [733]. De 1973 à 1978, les dirigeants militaires commandent différentes évaluations de la situation sociale et économique des Mapuche afin de préparer les politiques à réaliser. L'IDI se maintient jusqu'en 1978, date à laquelle les travaux sur la loi de division des communautés commencent. À partir de 1977, la dictature met en place un organe consultatif de l'Intendance régionale (*Intendencia Regional*) –

730. Lavaud, *L' instabilité politique en Amérique latine*, *op. cit.*, pp. 168-171 ; *idem*, « Identité et politique », *op. cit.*, pp. 106-112.
731. Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara*, *op. cit.*, pp. 149-150.
732. « Arsenal en Curacautín », *La Patria*, 28 déc. 1973.
733. Rupailaf, « Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000) », *op. cit.*, p. 72 ; *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, *op. cit.*, pp. 412-414.

équivalent de la préfecture française – nommé le Conseil régional autochtone (*Consejo Regional Indígena*, CRI) et composé de Mapuche désignés par l'intendant. La mise en place du CRI démontre l'impossibilité de gouverner seulement par la répression pour favoriser une forme de participation citoyenne, selon le discours de la dictature. Ses mécanismes s'apparentent cependant plus à de la cooptation du fait de l'absence d'élections des représentants et de la nécessité pour le régime de modifier son approche vis-à-vis des Mapuche.

Une fois ce semblant de représentativité actée, les agences étatiques usent de cette légitimité pour mettre en œuvre leurs politiques vis-à-vis des Mapuche, notamment la division des communautés. Des Conseils communaux mapuche coordonnent l'action du CRI au niveau local afin de mieux introduire la présence de l'État dans les communautés avec cependant un succès moindre [734]. La constitution des membres du CRI ne se fait pas non plus sans accrocs. Les représentants mapuche changent à plusieurs reprises avant que la composition se stabilise en 1979. La recherche d'une unanimité dans le soutien au régime militaire semble ainsi essentielle [735]. Cette cooptation contraste avec la stratégie de la dictature de Banzer qui contrôle les mouvements paysans par la désignation de dirigeants loyaux dans les syndicats paysans, alors qu'au Chili ce contrôle passe par une intégration au sein de l'État.

Néanmoins, à cette même période, une contestation de la part d'autres organisations mapuche se structure contre le décret-loi nº 2.568. En septembre 1978, à l'initiative de l'évêque de l'Araucanie, plus d'une centaine de dirigeants mapuche se réunissent pour organiser une réponse face à la division des communautés [736]. La réunion donne naissance aux Centres culturels mapuche (*Centros Culturales Mapuche*) qui font part de leur mécontentement dans une lettre envoyée à Pinochet au nom de quatre-vingt-dix communautés mapuche [737]. Le dirigeant mapuche Melillán Painemal, après une distanciation vis-à-vis des organisations militantes de gauche, propose de se concentrer sur la particularité de la situation des Mapuche. La volonté de ne pas apparaître comme une organisation politique se renforce par les liens développés avec l'Église grâce la participation de Mapuche dans les Centres culturels également actifs au sein de paroisses, dont Isolde Reuque qui devient secrétaire des premiers [738]. Les évêques publient

734. Kellner, *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship (1973-1990)*, *op. cit.*, p. 155.
735. Voir l'ensemble de cet article pour ces différents éléments : Caniuqueo, « Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno », *op. cit.*
736. Juan Faundes, « Nueva ley no safisface al Instituto indígena », *La Tercera*, 28 mars 1979 ; « Al presidente Pinochet : Mapuches pedirán conocer nueva ley », *El Mercurio*, 16 sept. 1978.
737. « Entregada en la intendencia : Carta de los Mapuches al Presidente », *El Mercurio*, 26 sept. 1978.
738. Sergio Caniuqueo et Christian Martínez Neira, « Las políticas hacia las comunidades mapuche del gobierno militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983 », *VERIVERSITAS, Revista Universitaria*, vol. 1, nº 1, 2011, pp. 25-26.

également une lettre ouverte dans laquelle ils dénoncent la politique de division des communautés qui soumet les Mapuche à la compétition économique [739]. La déclaration de principe des Centres culturels mapuche se donne pour objectif central la « réalisation de [leur] propre autonomie en tant que peuple » [740].

Les Centres culturels se transforment en Admapu – nom qui renvoie à l'ensemble des normes et traditions mapuche – en 1980 du fait de la nécessité de légaliser leur existence. L'autonomie acquiert alors un sens similaire à celui développé par les organisations aymaras. Son fondement se trouve dans la distinction entre deux peuples ; les Chiliens et les Mapuche. Painemal affirme, par exemple, en 1979 dans une rencontre avec des communautés que les Mapuche « existe en tant que peuple sur le territoire chilien », ce qui lui confère le droit d'être acteurs de leur propre développement. Ce discours en germe au début des années 1970 émerge à nouveau lorsque la dictature offre quelques espaces de négociation soit à travers le CRI, soit par le décret-loi nº 2.568 qui se transforme en objet de contestation contre laquelle il est possible d'argumenter, au contraire d'une politique de répression. Un soutien de l'étranger reçu par le Comité extérieur mapuche (*Comité Exterior Mapuche*, CEM), créé en 1978 à Londres par des exilés chiliens et mapuche, contribue également à cette insistance sur l'autonomie [741]. Le CEM publie ainsi une tribune en 1979 dans *Le Monde diplomatique* afin de dénoncer une « extermination légale » que rendrait possible le décret de la dictature en retirant la qualité d'autochtone à celles et ceux qui acceptent un titre de propriété privée [742].

La dictature de Banzer et la première décennie de la dictature de Pinochet au Chili brident d'abord les revendications d'autonomie et territoriales permises sous les gouvernements socialistes. La clandestinité ou la période de dormance dans lesquelles les organisations aymaras et mapuche doivent parfois se réfugier ne signifient pas nécessairement une absence d'activités. Des alliances se font avec d'autres organisations et l'aide de l'Église conduit à un approfondissement des réflexions autonomistes, notamment en ce qui concerne l'existence de plusieurs peuples au sein d'un même État. Des propositions de réorganisation institutionnelle de l'État ne sont, cependant, pas à l'ordre du jour. La volonté de distinction soit par la référence à une histoire particulière, soit par la mise en valeur d'éléments culturels spécifiques servent

---

739. « Carta de los obispos sureños : Nueva Ley Indígena es una solución parcial », *Ultimas noticias*, 13 mai 1979.

740. Christian Martínez Neira et Patricia Rodríguez, « Partisan Participation and Ethnic Autonomy: The Case of the Mapuche Organisation Admapu, in Chile », *Journal of Latin American Studies*, nº 48, 2016, p. 600.

741. *Ibid.*, pp. 605-607.

742. Comité Exterior Mapuche, « Les Mapuches menacés d'extermination légale », *Le Monde diplomatique*, juill. 1979.

ici principalement à établir un mode de résistance à une politique répressive mise en œuvre par les régimes militaires. Se distinguer d'autres classes sociales, comme les paysans, prévaut également mais reste un objectif moindre, surtout dans le cas de la Bolivie où les alliances politiques entre différents secteurs contribuent fortement à la restauration de la démocratique, ce qui sera également le cas au Chili à la fin des années 1980.

Conclusion

La contestation de l'indigénisme ouvre la voie à la définition tant discursive que dans la pratique d'une autonomie autochtone. Elle reste encore embryonnaire mais le contexte politique des gouvernements révolutionnaires favorise particulièrement son développement, que ce soit au travers des réformes agraires ou des mouvements étudiants. L'autonomie en pratique se développe par l'occupation de terres considérées comme usurpées et la création d'organisations politiques autochtones qui élaborent un discours sur la situation des peuples autochtones et, dans certains cas, amorcent l'initiative législative. Les demandes de reconnaissance, mais surtout de restitution territoriale s'appuient sur un argumentaire qui use de l'histoire et la tradition pour justifier sa validité. Les connexions avec d'autres mouvements sociaux et partis politiques s'avèrent essentielles afin que leurs revendications puissent être satisfaites dans le contexte des gouvernements révolutionnaires, bien que des tensions existent.

La répression des mouvements sociaux par les dictatures touche également les mouvements autochtones naissants. Les contre-réformes territoriales approfondissent l'intégration des peuples autochtones dans le marché, comme l'avait entamé leur insertion dans l'économie nationale. Un changement brutal de la distribution foncière s'opère afin de maximiser la production agricole des zones rurales. La répression conduit également à la clandestinité les organisations autochtones créées au début des années 1970. Leur activité politique continue néanmoins, notamment grâce aux organisations religieuses qui leur prêtent main forte dans ce contexte répressif. L'existence d'un peuple distinct à celui sur lequel se fonde la nationalité bolivienne et chilienne devient plus prégnante.

Ce chapitre démontre ainsi l'étroite relation entre un contexte de politisation et l'action des Aymaras et des Mapuche quant à la revendication de la restitution de leur territoire originel. À partir de là, la notion d'autonomie prend forme et s'articule au droit à l'autodétermination

brandi par l'État. Les dictatures, malgré leur extrême brutalité, ne mettent que partiellement fin à ce mouvement qui confirme la transition du droit à l'autodétermination.

Conclusion de la première partie

La transition du droit à l'autodétermination s'entend, dans cette première partie, comme un changement d'acteur qui le revendique, des États aux peuples autochtones. Un contexte international révolutionnaire et de changement social marque le début de la décennie 1970. Les États bolivien et chilien, dirigés par des gouvernements socialistes, adoptent les théories de la dépendance dans leur positionnement international tant sur le plan économique que politique. L'autonomie internationale se concrétise alors par un non-alignement et une politique d'industrialisation par substitution aux importations. Un changement social au niveau national se produit également par la remise en cause de figures autoritaires et la demande d'une autonomie, principalement au niveau universitaire mais également dans la gestion de certains lieux de travail. Différentes échelles contribuent ainsi à la formation de ce contexte et les espaces d'échanges qu'elles instaurent confèrent à l'autonomie une cohérence discursive. Le droit à l'autodétermination acquiert un champ d'application large qui, par la notion d'autonomie, se traduit en termes économiques, politiques et sociaux tant sur le plan individuel en tant qu'État que collectif par la voie multilatérale. L'institution étatique se voit d'ailleurs débordée par les mouvements sociaux qui l'investissent en différents points et surtout négocient pour diriger certaines actions gouvernementales dans le sens qu'ils souhaitent. Un usage ambigu de la souveraineté populaire apparaît alors en ce que les gouvernements socialistes appellent à cette importante participation mais en perdent parfois le contrôle. Ce fort moment de politisation, tant dans l'investissement dans la sphère politique définie par les autorités que dans la remise en cause de ses limites, fait face à une réaction qui dans le contexte de la Guerre froide use de l'anticommunisme comme argument de retour à l'ordre.

Les dictatures de Banzer et Pinochet contestent l'usage du droit à l'autodétermination pour préférer la défense de la sécurité nationale. Le positionnement d'autonomie internationale laisse place à un alignement vis-à-vis des États-Unis, voire à une critique de ses déviances

lorsque la première puissance mondiale délaisse la lutte anticommuniste pour promouvoir celle des droits humains. Un discours messianique de défense d'une civilisation occidentale et chrétienne justifie alors une répression sanglante contre un ennemi intérieur partisan de la subversion communiste. La souveraineté de l'État doit ainsi servir la sécurité nationale et toute atteinte à l'État par la présence de forces communistes s'entend comme un risque vital pour la nation. Un isolement international s'ensuit au profit d'alliances régionales fondées sur la répression et la terreur.

Les peuples autochtones de la Bolivie et du Chili, et plus particulièrement les plus importants par leur poids démographique et leur mobilisation que sont respectivement les Aymaras et les Mapuche, deviennent parties prenantes de ce contexte. L'idéologie indigéniste définit le mode de relation des États vis-à-vis des peuples autochtones. Elle donne à ces derniers un rôle ambivalent par leur transformation en acteurs d'un nationalisme auquel ils ne sont pas nécessairement attachés. Les gouvernements socialistes usent du mythe de la résistance anticoloniale des peuples autochtones afin d'établir une assise historique de leur légitimité. Cette résistance subit une transposition au contexte contemporain et justifie ainsi le recours au droit à l'autodétermination pour les États et à la construction d'une autonomie internationale. Les dictatures, par leur défense d'une civilisation occidentale et chrétienne, rejettent de prime abord cet héritage. La négation de l'existence de peuples autochtones justifie l'homogénéité et l'unité de la nation. Mais la recherche d'un soutien politique parmi les classes paysannes et la forte valeur symbolique associée au passé mythique de la grandeur des civilisations passées contribuent à un revirement partiel de position.

L'indigénisme se manifeste également par des politiques développementalistes qui visent à transformer les unités productives autochtones, le plus souvent des familles paysannes, en contributeurs à la richesse de la nation. Pour les gouvernements socialistes, la coopérative agricole doit favoriser cette productivité, tout autant que la mise en œuvre de politiques sociales pour améliorer leurs conditions de vie. Une prise de compte de la particularité culturelle des Aymaras et des Mapuche a, cependant, lieu et encourage la participation de ces derniers dans les politiques de gouvernement. Le contexte autoritaire qui s'ensuit rompt avec cette tendance par la promotion de la propriété privée au Chili et le délaissement économique de l'*altiplano* en Bolivie. L'exode rural des personnes autochtones se renforce alors.

La décennie 1970 donne également lieu à des contestations de l'indigénisme de la part des mouvements autochtones. Les réformes agraires favorisent une forte politisation de ces

derniers qui participent à l'occupation de terres considérées comme usurpées et activent ainsi une mémoire du passé qui les conduit à s'opposer à l'État en tant que peuple distinct de celui sur lequel se fonde la citoyenneté. Les redistributions réalisées en faveur des peuples autochtones leur offrent, dans certains cas, un espace d'organisation politique au sein duquel des formes d'autonomie apparaissent, mais le plus souvent en lien avec d'autres mouvements sociaux qu'ils soient paysans ou ouvriers. Les dictatures remettent en cause ces espaces par des contre-réformes territoriales qui visent à une division des terres communautaires et la généralisation de la propriété privée. Un contrôle territorial plus fort se développe par l'inscription de terrains au cadastre et la capacité de l'État à attribuer nominalement chaque parcelle.

Les organisations autochtones profitent de ce contexte pour développer un discours à l'encontre de l'indigénisme qui souligne leur droit à l'autonomie. Son association avec le droit à l'autodétermination ne ressort pas encore clairement, mais une force politique distincte des syndicats paysans et des partis politiques se constitue déjà. Cette autonomie s'associe étroitement à une participation à l'action des gouvernements socialistes et confirme ainsi l'ambivalence de l'indigénisme qui n'est pas nécessairement perçu comme négatif par les peuples autochtones. La majeure partie de ces organisations doivent entrer en clandestinité à la suite des coups d'État. Leurs réflexions autonomistes se poursuivent, cependant, principalement afin d'organiser des actions de résistance à la répression autoritaire. L'aide d'acteurs religieux devient ici cruciale. Les réflexions autonomistes approfondissent la distinction entre différents peuples par la spécificité culturelle. La volonté d'alliances avec d'autres forces politiques reste, néanmoins, en vigueur. Les transformations que connaissant les États bolivien et chilien à partir des années 1980 avec l'accentuation de politiques néolibérales consacrent le principe de subsidiarité qui entre en résonance avec celui d'autonomie des peuples autochtones. Un autre moment historique s'ouvre alors dans lequel l'autonomie des peuples autochtones conteste ou s'accorde avec le néolibéralisme et use de la spécificité culturelle pour faire valoir sa pertinence.

Deuxième partie

De la subsidiarité à l'autonomie : la fin de primauté de compétence de l'État (1982-2000)

Introduction de la deuxième partie

Cette deuxième partie étudie le contexte de la mise en œuvre des politiques néolibérales et la transformation de l'État qu'elles impliquent. La subsidiarité y devient un principe directeur de la transformation institutionnelle de l'action étatique. Un ordre hiérarchique de compétences se met en place pour laisser agir l'échelon le plus bas lorsque celui-ci possède la capacité de réaliser les compétences qui lui ont été assignées. Le modèle développementaliste et la centralisation de la planification, qui permettait une direction uniforme des objectifs de développement, disparaît au profit d'un ordonnancement administratif qui confère aux entités locales une capacité d'action plus grande qu'auparavant. Cette autonomie se concrétise, cependant, sur un plan essentiellement budgétaire et administratif et reste limitée sur le plan politique, particulièrement dans le contexte autoritaire qui persiste au Chili jusqu'aux années 1990. Le principe d'autonomie entre, de ce fait, en contradiction avec un principe de redistribution étant donné que l'autonomie entendue selon la subsidiarité néolibérale répond à une capacité d'efficacité économique. Or, les différents échelons ne disposent pas des mêmes ressources tant sur le plan vertical qu'horizontal. Sans moyens matériels pour agir en fonction des compétences attribuées, l'autonomie encourage les inégalités. Cette contradiction subvertit ainsi la garantie démocratique contenue dans le principe de subsidiarité et la décentralisation qu'elle implique.

Dans ce cadre, les peuples autochtones deviennent des groupes intermédiaires autonomes, ce que l'accès à la propriété privée préfigurait déjà. Le niveau de subsidiarité auquel ils répondent définit les capacités qui leur sont dévolues. Celles-ci renvoient généralement à des objectifs de gestion économique et culturelle des territoires ruraux où ils sont implantés. La perspective multiculturaliste, qui se diffuse comme courant intellectuel et source d'inspiration pour des politiques publiques vis-à-vis de groupes minoritaires, confirme cette focalisation sur les problématiques économiques et culturelles pour, dans leur grande majorité, délaisser la question politique et la redistribution du pouvoir. Néanmoins, cette décentralisation contribue

également à l'affirmation interne des Aymaras en Bolivie et des Mapuche au Chili au début des années 1980. Les politiques néolibérales se mêlent alors à des revendications concernant la spoliation historique et le manque de représentativité des peuples autochtones au sein des institutions étatiques. L'indianisme, qui se développe au cours de la décennie 1970, offre une matrice de revendication face à l'État en s'appuyant parfois sur la capacité d'action donnée par la subsidiarité. Les contextes de transition démocratique mais aussi les périodes autoritaires confèrent au prisme culturel un moyen de revendication politique.

Ce prisme devient, au cours des décennies 1980 et 1990, un moyen de contournement des mesures répressives et de reconnaissance auprès d'États en « transition démocratique ». Mais, à nouveau, la vision stratégique d'un usage instrumental de la culture ne rend pas compte de la manière par laquelle le contexte induit un changement de sens. La culture renvoie alors à moyen de distinction sociale dont la rationalité de l'usage se fonde autant sur une rationalité en valeur qu'en finalité, pour reprendre la distinction de Weber [743]. La première conserve une forme d'irrationalité puisqu'elle absolutise le respect des valeurs qui guident l'action, mais se comprend néanmoins comme rationnelle étant donné qu'elle justifie l'agir par une raison qui la détermine. La deuxième, malgré le calcul des moyens pour arriver à une fin qu'elle implique, s'exerce de manière réflexive et inclut donc des formes d'adaptation entre les moyens et les fins qui n'en font pas un simple calcul mathématique. L'approche compréhensive, qui permet de sonder les raisons de l'action sociale, démontre également les faiblesses de cette séparation idéale-typique dans les faits et l'intérêt de faire de ces concepts des cas limites pour mieux en étudier la rigueur conceptuelle [744].

Un processus de négociation avec l'acteur émetteur et l'acteur bénéficiaire s'instaure ainsi dans l'interaction fondée sur un besoin de reconnaissance ou d'accès à des ressources économiques. Le contexte de cette fin de siècle confère à la distinction culturelle le prisme de mise en œuvre des politiques publiques vis-à-vis des peuples autochtones, de même que le guide de l'action de ces derniers dans leur souci de reconnaissance. L'autonomie vient se conjuguer à cette prégnance du prisme culturel pour s'en distinguer ou, au contraire, la renforcer. Une distanciation vis-à-vis des partis politiques s'approfondit alors pour que les acteurs autochtones ne s'investissent plus que marginalement dans l'activité politique institutionnelle, ou dans le but de fonder leur propre parti politique. La mobilisation internationale, dans les organisations internationales, et transnationale, par des institutions transfrontalières en Amérique latine,

743. Weber, *Économie et société/1*, *op. cit.*, pp. 55-57.
744. Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, Paris : La Découverte, 2014, chap. 4.

contribuent enfin à ce changement de contexte où s'affirment à la fois la spécificité culturelle des peuples autochtones et la constitution d'un régime international favorable à leurs droits. La création du Groupe de travail sur les populations autochtones à l'ONU en 1982 entame leur participation institutionnelle au niveau international. La reconnaissance juridique de leur droit à l'autodétermination progresse alors et donne un fondement légal à une lutte politique autour de sa définition.

Chapitre 4

Un plan économique et politique pour la subsidiarité

La fin des années 1970 et 1980 témoigne de l'apparition d'un nouveau contexte international qui encourage la débureaucratisation de l'État [745] grâce à la mise en place de la subsidiarité comme principe ordonnateur de la société. Les politiques économiques doivent surpasser les blocages induits par une administration centralisée, ce que permettrait la subsidiarité. L'État subit alors une transformation qui en fait un dernier recours pour s'assurer du correct fonctionnement du marché selon les principes de la concurrence. Néanmoins, les contextes nationaux modifient également le contenu de la théorie économique néolibérale pour l'adapter à son lieu de mise en œuvre, comme en atteste l'usage du catholicisme par Jaime Guzmán au Chili dans la définition de la doctrine juridique de la dictature. Le terme de « plan », utilisé dans le titre du chapitre, s'entend ici non pas comme la planification étatique mais comme projet politique qui vise à une transformation de la société en profondeur.

La compréhension des peuples autochtones comme groupes intermédiaires leur confère une autonomie qui n'est pas spécifique à leur situation mais se fonde sur leur statut économique et le potentiel d'attractivité qu'ils représentent. La volonté de les inclure dans un régime foncier de propriété privée, étudiée dans la partie précédente, en atteste déjà. Son approfondissement aboutit à dessaisir l'État de la prise en charge du développement pour laisser celle-ci aux acteurs qui sont censés en bénéficier. Devenir acteur·trice de son propre développement se transforme en une formule qui offre la garantie d'une meilleure

745. Gilles Bataillon, « Les révolutions démocratiques en Amérique latine », *Commentaire*, vol. 113, nº 1, 2006, p. 70.

définition des besoins face à une entité centralisée qui s'en chargeait auparavant. Néanmoins, cette décentralisation promise est régulée par la même institution qu'est l'État et reste donc tributaire de sa capacité normative. Contrairement à l'idée selon laquelle l'État appliquant des politiques néolibérales se défait de ses prérogatives, il ne fait que plutôt en redéfinir leur ordre hiérarchique et conserve ainsi la possibilité d'inverser ce dernier.

Bien que distinctes de la théorie néolibérale, les approches multiculturelles la renforcent par cette même volonté d'accorder une autonomie qui omet la composante politique de ce concept. L'autonomie prend alors la forme d'un isolat puisque les conditions matérielles de son exercice ne sont pas rendues possibles par la redistribution économique et symbolique. Certains théoriciens du multiculturalisme remettent toutefois en cause la structure étatique pour repenser la distribution du pouvoir au niveau institutionnel mais l'application de leurs théories en Bolivie et au Chili se conjugue au contexte néolibéral qui limite justement l'autonomie politique accordée aux minorités. La culture et l'autonomie donnent ainsi un nouveau fondement aux politiques de développement et s'articulent en partie avec le changement idéologique de la période précédente qui a vu le passage de l'indigénisme à l'indianisme.

4.1 Un État subsidiaire

4.1.1 Une construction institutionnelle néolibérale

Le retour à la démocratie en Bolivie à partir de 1982 après l'élection de Hernán Siles Zuazo contraste avec le maintien au pouvoir de Pinochet jusqu'en 1989. Néanmoins, les deux pays sont pris dans un contexte économique et politique qui au niveau mondial favorise l'hégémonie de l'approche néolibérale. Les gouvernements de Ronald Reagan aux États-Unis de 1980 à 1989 et de Margaret Thatcher au Royaume-Uni de 1979 à 1990, voire le dit « tournant de la rigueur » en 1983 sous la présidence de François Mitterrand en France, en sont les principaux représentants. Les théories de Friedrich von Hayek, qui associent à grands traits l'interventionnisme économique au communisme et à la servitude, et de Milton Friedman sur la lutte contre l'inflation par des politiques monétaires strictes [746] prennent le dessus sur les approches keynésiennes. Le consensus de Washington se constitue également à cette époque en proposant une liste de dix réformes économiques principalement promues par le FMI et la

746. Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge Classics, Londres : Routledge, 2006 ; Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, avec la coll. de Rose D. Friedman, Chicago : University of Chicago Press, 2002.

Banque mondiale. Bien qu'ayant un sens plus restreint que le néolibéralisme, les réformes qu'il inclut, comme la réduction des déficits publics, des taux de changes flottants, la privatisation et la dérégulation de l'économie, s'apparentent étroitement à celles proposées par les théories néolibérales[747]. La crise économique des années 1980, notamment celle de la dette qui touche les pays latino-américains après le défaut de paiement du Mexique en 1982, réduit le pouvoir des syndicats, ce qui laisse une marge de manœuvre aux gouvernements pour réaliser des politiques économiques d'austérité avec l'assistance des organisations internationales. L'exode rural, produit par la révolution agricole des années 1970, contribue de plus à la hausse du chômage et à la formation d'économies parallèles ou informelles[748].

Lorsque Hernán Siles Zuazo devient président en 1982, la Bolivie traverse une période de forte inflation et d'instabilité économique, malgré une volonté de contrôle des prix qui n'empêche pas de multiples grèves ouvrières et paysannes[749]. Le gouvernement annonce des premières mesures d'austérité afin de réduire la dette en accord avec le FMI. Il maintient toutefois le souhait d'établir un cogouvernement avec la COB et de résister au libéralisme[750]. Une tentative de coup d'État échoue en 1984[751]. Des élections anticipées ont alors lieu en 1985 et donnent l'avantage à l'ancien dictateur Hugo Banzer et son parti l'Action démocratique nationaliste (*Acción Democrática Nacionalista*, ADN). Le Congrès choisit, néanmoins, le candidat du MNR Víctor Paz Estenssoro qui entame son quatrième mandat de président[752]. Il adopte un nouveau plan économique en accord avec les propositions économiques du consensus de Washington qui comprend la dévaluation de la monnaie, des taux de change flottants et une réduction des dépenses publiques. L'hyperinflation et le déclin de l'industrie

747. Sarah Babb et Alexander Kentikelenis, « Markets Everywhere: The Washington Consensus and the Sociology of Global Institutional Change », *Annual Review of Sociology*, vol. 47, nº 1, 2021, pp. 521-541 ; pour une étude plus générale des transformations de l'État en Amérique latine par le néolibéralisme et de son lien avec les réseaux états-uniens, voir Yves Dezalay et Bryant Garth, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine, entre notables du droit et « Chicago boys »*, Liber, Paris : Seuil, 2002.

748. Hobsbawm, *Age of Extremes*, *op. cit.*, pp. 409-424.

749. « País recibió medidas económicas con serenidad », *Última Hora*, 8 nov. 1982 ; « Crece la presión social en todos los sectores », *Última Hora*, 9 mars 1983 ; « Campesinos dan plazo de 15 días », *Última Hora*, 30 août 1983 ; « COB decretó paro general en protesta con las nuevas medidas », *Última Hora*, 13 avr. 1984, p. 1.

750. « Crisis social boliviana será enfrentada a un costo social muy alto », *Última Hora*, 5 avr. 1983, p. 1 ; « Presidente Siles Zuazo acepto negociar con la C.O.B antes de decisión », *Última Hora*, 11 avr. 1983 ; « Presidente Siles : Solo una América Latina unida podrá hacer frente a los poderes económicos del mundo », *Última Hora*, 24 août 1983 ; « C.O.B ratifica rechazo a la política del FMI », *Última Hora*, 16 sept. 1983.

751. « En torno al secuestro del presidente de la república », *Última Hora*, 2 juill. 1984, p. 1 ; « Comunidad internacional respalda al presidente Hernán Siles Zuazo », *Última Hora*, 4 juill. 1984, p. 2.

752. « Con 24.280 votos, triunfó Banzer y obtuvo una mayoría relativa », *Última Hora*, 29 juill. 1985, p. 1 ; « Congreso Nacional eligió presidente al candidato que obtuvo segunda mayoria », *Última Hora*, 5 août 1985, p. 1.

minière de l'étain précipitent ce changement idéologique du MNR. La réduction considérable du personnel de la COMIBOL et de l'YPFB met fin à la centralité de l'activité minière dans l'économie bolivienne, ce qui affecte le pouvoir de la FSTMB. La place centrale que prend la CSUTCB au sein de la COB est en partie la conséquence de ce changement. Le nouveau plan économique conduit à une augmentation de 20% du chômage et au développement de la production illégale de la coca. La relation avec les États-Unis se concentre alors sur la « guerre contre la drogue » dans un contexte où cette dernière se substitue à la Guerre froide. L'USAID conditionne le versement son aide à la destruction de cultures de coca [753]. La croissance économique revient dans les années 1990, malgré des taux relativement bas, grâce aux exportations agricoles et de gaz naturel.

Les élections générales de 1989 marquent un changement de génération du personnel politique dont la majorité n'est plus issue de la révolution de 1952. Gonzalo Sánchez de Lozada du MNR remporte le plus grand nombre de voix mais Jaime Paz Zamora du MIR, dissident de la dictature d'Hugo Banzer, s'accorde avec ce dernier pour accéder au poste de président [754]. Avec environ 12% des voix, le parti populiste Conscience de la patrie (*Conciencia de la Patria*, CONDEPA) engendre un soutien important dans le département de La Paz grâce à la mobilisation de l'identité culturelle des Aymaras par le recours aux symboles kataristes, dont la whipala. Le Mouvement révolutionnaire Túpac Katari de libération (*Movimiento Revolucionario Túpac Katari de Liberación*, MRTKL) présente Víctor Hugo Cárdenas alors que Jenaro Flores dépose sa candidature avec un autre parti katariste, mais ils ne réunissent chacun qu'environ 1% des voix. Le nouveau plan économique du gouvernement précédent ne subit pas de remise en cause au cours de la campagne. Malgré son positionnement de gauche, le MIR continue à mettre en œuvre des politiques néolibérales, ce qui atteste de l'hégémonie atteinte par le courant néolibéral et de la pression institutionnelle existante afin de concrétiser les principes économiques qu'il enjoint [755].

En 1983, le Chili entre en récession avec une chute d'un septième du PIB. Un programme d'urgence pour les personnes au chômage emploie alors un demi-million de travailleurs dans un pays d'environ onze millions d'habitants. Pinochet décide de partiellement revenir sur les règles établies par les Chicago Boys et écarte de Castro du ministère des Finances. Le *peso* est

753. « Bolivia obligada a erradicar 70% de coca excedentaria para recibir ayuda de EEUU », *Última Hora*, 7 avr. 1988, p. 16.

754. « En las proximas horas ADN y MIR firmarían acuerdo de gobierno », *Última Hora*, 17 juill. 1989, p. 9.

755. Sauf mention contraire, les trois paragraphes précédents s'appuient sur Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, pp. 244-256.

dévalué, l'État prend le contrôle des banques au bord de faillite et le secteur agricole reçoit des aides publiques [756]. Le FMI émet de légères critiques sur ce changement d'orientation [757]. Au milieu de la décennie, la croissance repart, notamment grâce aux exportations des fruits de la vallée centrale et des monocultures de pin et d'eucalyptus dans le Sud du pays [758]. Le cadre néolibéral s'approfondit cependant avec la privatisation d'importantes industries d'État dans l'acier et la production chimique, du système de santé et du système de retraite divisé en Administrations des fonds de pension (*Administradores de Fondos de Pensión*, AFP). Le succès revendiqué du néolibéralisme dans le domaine économique permet donc au régime militaire d'élargir ces politiques au domaine social [759]. Ces changements structurels favorisent alors l'emploi informel et saisonnier. Des grèves et des manifestations ont lieu à partir du 11 mai 1983 jusqu'à 1986 grâce à l'action de certains dirigeants ouvriers, comme Rodolfo Seguel, qui malgré l'interdiction des syndicats appellent à la grève générale.

Les partis politiques commencent également à reprendre leur activité de contestation, allant des actes de sabotage du Front patriotique Manuel Rodríguez (*Frente Patriótico Manuel Rodríguez*, FPMR) à la création de coalitions comme celle des nouveaux socialistes (*socialistas renovados*), qui renoncent à la voie révolutionnaire, avec les chrétiens-démocrates, et à partir de 1987 avec le Parti pour la démocratie (*Partido por la Democracia*, PPD). Ces trois derniers – les communistes en étant exclus – constituent la Concertation de partis pour la démocratie (*Concertación de Partidos por la Democracia*) qui défend l'option du « non » au référendum de 1988 afin de savoir si Pinochet doit rester au pouvoir jusqu'en 1997. Le « non » l'emporte avec 54% des voix et ouvre la voie à une transition démocratique [760]. Le changement de régime se déroule, cependant, dans le cadre juridique fixé par la Constitution de 1980 qui prévoyait la tenue de ce référendum. Ce cadre modèle justement l'État subsidiaire chilien.

L'adoption de la nouvelle Constitution en 1980 remplace celle de 1925, avec 67% des voix dans un référendum qui laisse peu de place à l'opposition. Elle introduit un nouvel ordre juridique qui, dès son article premier, définit la forme de l'État par le principe de subsidiarité : « L'État reconnaît et protège les groupes intermédiaires à travers lesquels la

756. « El agro y la industria », 29 oct. 1981.

757. « ¿Qué piensa el FMI de la economía chilena ? », *El Mercurio*, 4 jan. 1983.

758. « Producto agricola creceria 27% », *El Mercurio*, 5 août 1984. Aujourd'hui, les communautés mapuche font face des problèmes de sécheresse provoqués par la réduction des nappes phréatiques qu'induisent ces monocultures. Voir l'entretien avec Angélica Catrileo, ancienne présidente du Conseil régional de santé mapuche de Boyeco, Temuco, 6 mars 2020.

759. Kurtz, « Chile's Neo-Liberal Revolution », *op. cit.*, p. 416.

760. Sauf mention contraire, les deux paragraphes précédents s'appuient sur Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, pp. 370-380.

société est organisée et structurée et leur garantit une autonomie suffisante pour réaliser leurs objectifs spécifiques »[761]. Une conception organique de la société en ressort puisque l'État se veut le protecteur de ces groupes intermédiaires qui, eux-mêmes, constituent la société. L'article premier dispose également que « la famille est le noyau fondamental de la société ». Néanmoins, la subsidiarité ne se limite qu'à certains domaines, dont la sécurité ne fait pas partie. Le même article précise ainsi : « Il est du devoir de l'État de sauvegarder la sécurité nationale, de protéger la population et la famille, de renforcer cette dernière, de promouvoir l'intégration harmonieuse de tous les secteurs de la Nation ». La doctrine de la sécurité nationale transparaît de cette formulation qui confère à l'État le rôle de garant de la sécurité de la société dont l'ennemi intérieur doit être extirpé afin de préserver le corps social. La subsidiarité ne s'y applique donc pas.

Le projet néolibéral redéfinit les relations entre l'État et la société pour privilégier une médiation par le marché[762]. Ce qui n'est pas du ressort du marché, comme les domaines qui touchent à la doctrine de sécurité nationale, revient à l'État. Le reste s'autorégule sans que l'État n'intervienne et ceci au nom du principe de subsidiarité. Néanmoins, la définition de ce principe est large. Selon celui-ci, « les individus ne peuvent se développer librement dans la société que lorsque ce qu'ils peuvent accomplir par leur initiative ne leur est pas donné ou retiré par une autorité supérieure »[763]. Jaime Guzmán, juriste et principal rédacteur de la Constitution de 1980, précise le principe de subsidiarité par une approche négative qui repose sur la non absorption des groupes intermédiaires par les supérieurs, principalement l'État. Au contraire, l'approche positive se fonde sur le principe d'autonomisation, selon lequel l'aide apportée par un groupe à un autre a toujours pour but de le renforcer. Guzmán s'inspire pour cela des propositions théoriques que l'Église catholique développe à la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècle au travers de plusieurs encycliques dont *Rerum novarum* du Pape Léon XIII en 1891, qui fonde la doctrine sociale de l'Église, *Quadragesimo anno* de Pie XI en 1931, ou *Pacem in terris* de Jean XXIII en 1963 qui fait de la subsidiarité un principe de régulation de l'ordre international[764]. Selon Pie XI,

761. *Constitución política de la República de Chile*, Santiago, 1980.
762. KURTZ, « Chile's Neo-Liberal Revolution », *op. cit.*, p. 414.
763. Michelle EVANS et Augusto ZIMMERMANN, « Chapter 1. The Global Relevance of Subsidiarity: An Overview », *in* Michelle EVANS et Augusto ZIMMERMANN (dir.), *Global Perspectives on Subsidiarity*, vol. 37, Ius Gentium : Comparative Perspectives on Law and Justice, Dordrecht : Springer Netherlands, 2014, p. 1.
764. Pablo ORTÚZAR MADRID, « Prólogo », *in* Pablo ORTÚZAR MADRID et Santiago ORTÚZAR (dir.), *Subsidiariedad : más allá del estado del mercado*, Santiago : Instituto de Estudios de la Sociedad, 2015, pp. 17-23 ; JEAN XVIII, *Pacem in Terris*, Vatican, 11 avr. 1963, para. 140-141.

> de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes [765].

Le juriste de la dictature conserve du catholicisme l'idée que le « bien commun » peut être réalisé par les groupes intermédiaires qui le définissent et que confier cette tâche à l'État reviendrait à tomber dans le totalitarisme [766]. Il ne reprend, cependant, pas les éléments de la doctrine sociale de l'Église qui proposent une protection des plus faibles, mais défend au contraire une vision de la propriété privée comme droit naturel que comprendrait le catholicisme [767]. L'association entre cette tradition catholique et le néolibéralisme apparaît clairement dans la Déclaration de principes émise par le régime militaire dès 1974 et dont Jaime Guzmán est responsable [768]. Son cinquième principe dispose : « le respect du principe de subsidiarité implique l'acceptation du droit à la propriété privée et à la libre initiative dans le domaine économique » [769]. De manière synthétique, Guzmán écrit :

> On n'apprécie souvent pas dans toutes ses dimensions comment la combinaison du principe des autonomies sociales avec celui de la subsidiarité façonne les fondements d'une société libre en renforçant l'initiative créatrice des individus dans tous les domaines et en limitant le champ d'action de l'État. La société dans son ensemble est ainsi conçue comme une harmonie équilibrée et multiforme de nombreuses entités, avec de solides espaces de liberté pour les individus, avec des stimuli pour leur créativité et avec des possibilités de participation effective de chaque individu à la décision de son propre destin [770].

Le laissez-faire devient donc un principe central que l'État doit pouvoir garantir par son absence d'intervention, à l'exception des domaines exclus de l'application du principe de subsidiarité. Guzmán en tire la conséquence que ce qui relève de la politique générale revient à l'État et que tout groupe intermédiaire, comme un syndicat ou une association professionnelle, qui se prononcerait sur ce domaine enfreindrait le principe de subsidiarité car il s'arrogerait une compétence dont il n'est pas titulaire. Il contreviendrait ainsi au bien commun pour conduire la société vers le totalitarisme [771]. Une société en harmonie comprend des groupes intermédiaires dépolitisés qui définissent leur bien par leur activité économique. Les buts

765. Pie xi, *Quadragesimo anno*, Vatican, 15 mai 1931, para. 86.
766. Jaime Guzmán, *Escritos personales*, Temas de hoy, Santiago : Zig-Zag, 1992, p. 51.
767. Renato Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*, Republicana, Santiago : LOM, 2011.
768. Fischer, « The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet », *op. cit.*, p. 318.
769. *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*, Santiago : Archivo Chile, 1974.
770. Guzmán, *Escritos personales*, *op. cit.*, p. 50.
771. *Ibid.*, p. 57.

principaux du régime militaire, comme l'affirme un document officiel, sont en définitive le bien commun et la sécurité nationale[772]. L'État subsidiaire selon Guzmán est donc un État autoritaire qui doit paradoxalement garantir le droit à la propriété et lutter contre le totalitarisme pour le bien commun[773].

En Bolivie, la justification théorique et juridique du changement de la forme de l'État et de ses politiques économiques ne se manifeste pas dans un changement de Constitution ou par les écrits d'un théoricien au service du régime. Le décret n° 21060, long de cent soixante-dix articles, que le président Víctor Paz Estenssoro adopte un mois après le début de son mandat en 1985 inclut des mesures purement économiques[774]. Seul son préambule donne une raison politique à l'hyperinflation que connaît le pays : « l'une des causes de la crise est l'inadaptation institutionnelle du système administratif du pouvoir exécutif, dont les fonctions se sont bureaucratisées à l'excès, au point de provoquer des déséquilibres qui compromettent le fonctionnement normal de l'organe administratif »[775]. Bien qu'implicite, la réduction du personnel de l'État, qui s'inscrit dans les principes du consensus de Washington, s'accorde avec le principe de subsidiarité dans sa volonté de laisser les groupes intermédiaires gérer les affaires de leurs compétences. Moins de fonctionnaires sous-entend une réduction du nombre des compétences étatiques car, à nombre constant, cela impliquerait un manque de personnel pour les mettre en œuvre.

Alors que le Chili se trouve en contexte autoritaire, la Bolivie réalise des réformes économiques similaires au début de sa transition démocratique. Comme le souligne Gonzalo Sánchez de Lozada, ministre de la planification et de la coordination de Paz Estenssoro, « la Bolivie a été le premier pays à mettre fin à l'hyperinflation dans une démocratie sans priver les gens de leurs droits civils et sans violer les droits humains »[776]. Néanmoins, les premières grèves et manifestations qui se déclenchent à la suite de la publication du décret conduisent le

772. « Se afirma en documento oficial : Gobierno : Principales metas son Bien Común y Seguridad Nacional », 15 nov. 1981.
773. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, *op. cit.*
774. « Entra en vigencia politica de corte liberal para reordenar la economía », *Última Hora*, 29 août 1985, pp. 1-7. Une tentative de réforme constitutionnelle pour libéraliser le système économique bolivien a toutefois lieu. Voir « Gobierno quiere una CPE acorde con neoliberalismo », *Última Hora*, 26 juill. 1994, p. 7.
775. *Decreto Supremo n° 21060*, La Paz, 29 août 1985.
776. *Interview with Gonzalo Sánchez de Lozada*, Commanding Heights - PBS, 20 mars 2001, https://www.pbs.org/wgbh/commandingheights/shared/minitextlo/int_gonzalodelozada.html#top (visité le 16/05/2022) ; pour une étude de la trajectoire de Gonzalo Sánchez de Lozada et de son capital international, voir Franck Poupeau, « Sur deux formes de capital international. Note de recherche : Les "élites de la globalisation" en Bolivie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 151–152, n° 1, 2004, pp. 126-133.

président à déclarer l'état d'urgence et à emprisonner plusieurs dirigeants syndicaux [777]. Les années suivantes, des grèves se poursuivent que l'armée réprime en faisant des morts parmi les paysans [778], mais la baisse de l'inflation établit un consensus politique sur l'efficacité du décret. Les grèves continuent au cours du gouvernement de Banzer de 1997 à 2001. Ce dernier déclare alors l'état de siège et réprime les mouvements sociaux avec pour bilan cinq morts et quarante-deux blessés [779].

Le vocabulaire médical dont usent les dignitaires chiliens présente un autre point de comparaison avec la Bolivie. Sánchez de Lozada l'utilise dans son discours en le reprenant de l'économiste états-unien Jeffrey Sachs employé par le parti de Banzer ADN. Il explique ainsi : « il y avait des gens très mécontents, mais il fallait convaincre les gens que c'était la seule solution et que, bien que cela fasse mal, ils devaient prendre le médicament » [780]. Sachs rejoint ensuite le gouvernement de Paz Estenssoro après qu'un accord ait été passé avec ADN [781]. Il contribue alors aux politiques de « thérapie de choc », comme il les nomme. Le choc est tel que Paz Estenssoro compare l'importance du décret nº 21060 à la révolution de 1952 [782].

La transformation de l'État suit une dynamique conjointe en Bolivie et au Chili, malgré la distinction de régime politique. Dans les cas deux cas, la subsidiarité devient un principe directeur dans la distribution des compétences entre l'État et les groupes intermédiaires. Comme le résume Sánchez de Lozada, « il faut parvenir à la croissance, parce que c'est la première chose à faire, à l'emploi, à des institutions démocratiques décentralisées, à des gouvernements locaux, non seulement à un gouvernement national élu, [mais aussi] à des gouvernements locaux forts » [783]. Cette autonomie des groupes intermédiaires justifie un cadre démocratique, de respect du bien commun ou d'une société harmonieuse selon les différents termes employés. Elle contraste, cependant, avec les moyens de sa mise en œuvre, bien qu'une

777. James M. Malloy, « Democracy, Economic Crisis and the Problem of Governance: The Case of Bolivia », *Studies In Comparative International Development*, vol. 26, nº 2, 1991, p. 51 ; « Desde la madrugada de hoy rige estado de sitio », *Última Hora*, 19 sept. 1985, pp. 1-5 ; « Ocupación militar de Oruro y Potosí », *Última Hora*, 28 août 1986, p. 1.
778. « Trabajadores del campo llegaron a la ciudad », *Última Hora*, 30 juin 1986, pp. 1-5 ; « Dos muertos y unos 500 detenidos en Cochabamba », *Última Hora*, 28 mai 1987, pp. 1-24 ; « Un muerto y cuatro heridos en Huatajata », *Última Hora*, 14 août 1987, p. 32 ; « COB declaró paro de 24 horas para el proximo 3 », *Última Hora*, 27 nov. 1987, p. 11 ; « Campesinos bloquearán caminos », *Última Hora*, 3 avr. 1988, p. 8 ; « Muertos y heridos dejaron enfrentamientos en el Chapare », *Última Hora*, 28 juin 1988, p. 12.
779. Benjamin Kohl, « Stabilizing Neoliberalism in Bolivia: Popular Participation and Privatization », *Political Geography*, vol. 21, nº 4, 2002, p. 460.
780. *Interview with Gonzalo Sánchez de Lozada*, *op. cit.*
781. « Partidos mayoritarios sellaron hoy pacto por la democracia », *Última Hora*, 16 oct. 1985, pp. 1-5.
782. « Decreto 21060 marcó un hito al igual que la revolución del 52 », *Última Hora*, 9 avr. 1989, pp. 1-15.
783. *Interview with Gonzalo Sánchez de Lozada*, *op. cit.*

différence importante de degré existe entre la Bolivie et le Chili où la dictature réprime bien plus durement. La volonté d'établir un cadre idéologique et juridique plus élaboré des politiques néolibérales explique certainement le besoin de compenser l'usage de la force brute dans le contexte chilien. À partir des années 1990, des politiques de décentralisation et de gouvernements locaux, comme les nomme Sánchez de Lozada, concrétisent l'autonomie de ces groupes intermédiaires au nom du principe de subsidiarité. Parmi eux, se trouvent les Aymaras et les Mapuche.

4.1.2 Les peuples autochtones comme groupes intermédiaires autonomes

L'autonomie, en tant que concept, s'apparente à la marge de manœuvre donnée aux groupes intermédiaires. Dans ce moment historique caractérisé par les politiques néolibérales, elle se divise sur deux plans. Le premier s'articule au principe de subsidiarité en ce qu'il comprend la société comme constituée de groupes différents dont les limites fonctionnelles définissent celle de leur autonomie. Les étudiant·es ou les paysan·nes défendent ainsi leurs intérêts ou leur bien commun, et de ce fait ne doivent pas s'immiscer dans des affaires qui excèdent le domaine de leurs compétences. En retour, les autres groupes, dont le plus supérieur sur le plan hiérarchique est l'État, s'abstiennent d'imposer leurs vues aux groupes inférieurs. Le retrait de l'État dans le domaine économique devient effectif. La Constitution chilienne qui fait de la famille le noyau fondamental de la société renvoie à ce premier plan. Ce rôle de la famille fait écho à la définition qu'en donne Michel Foucault comme « élément à l'intérieur de la population et comme relais fondamental pour gouverner celle-ci (...) à partir de l'économie entendue comme gestion de la famille » [784]. Le courant politique développé par Jaime Guzmán, nommé le corporatisme (*gremialismo*), exprime parfaitement cette vision d'une société compartimentée entre groupes d'intérêts. La constitution de ce courant à l'Université catholique du Chili dans les années 1970, son opposition à l'UP puis sa contribution à la dictature et enfin sa participation à la création du parti qui vise à préserver l'héritage de Pinochet pendant la transition démocratique, l'Union démocrate indépendante (*Unión Demócrata Independiente*, UDI), en fait une idéologie centrale de la politique chilienne. L'influence de la tradition catholique conservatrice dans cette compréhension de l'autonomie est majeure, et s'oppose en cela aux évolutions de l'Église des années 1960, notamment à la suite du concile Vatican II.

784. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, François Ewald, Alessandro Fontana et Michel Senellart (dir.), Hautes études, Paris : Seuil, Gallimard, 2004, p. 108.

Le deuxième plan est individuel et fait de l'individu un acteur économique à même de calculer ses intérêts et d'évaluer son action en fonction de ceux-ci. Son autonomie conditionne sa liberté puisque cette dernière s'entend comme absence de contraintes établies par la volonté d'autrui, et non pas comme liberté positive qu'Isaiah Berlin définit comme le fait d'être son propre maître, de s'autodéterminer [785]. L'approche négative de la subsidiarité proposée par Guzmán s'articule donc avec la définition de la liberté négative. L'individu dispose également de ressources que lui transmettent l'éducation et la famille. Celles-ci forment le capital humain, comme le définit Gary Becker qui fait également de la famille une unité de production dont la gestion de l'allocation du temps à sa disposition est essentielle à sa productivité [786].

L'approche négative de la liberté reste valide avec le concept de capital humain étant donné que l'individu persiste dans son action rationnelle et donc libre de contraintes. Il choisit les ressources à sa disposition et agit rationnellement en fonction. Il en est de même dans le domaine politique selon James Buchanan, à l'origine de la théorie des choix publics [787]. Avec Gary Becker, Buchanan est lauréat du prix de la Banque de Suède en sciences économiques en mémoire d'Alfred Nobel, membre de l'Université de Chicago et de la Société du Mont-Pèlerin, qu'a fondé Friedrich Hayek en 1947, et dont est également membre Milton Friedman. À l'exception de Gary Becker, tous les économistes cités se sont rendus au Chili pendant la dictature pour promouvoir leurs idées, notamment à l'occasion d'une réunion de la Société du Mont-Pèlerin au Chili en 1981 [788]. La pensée d'Hayek inspire notamment le contenu de la Constitution chilienne [789]. La période des années 1980 voit donc « toute la structure sociale du pays [s'ouvrir] comme un champ d'expérimentation potentiel, basé sur la pure vérité du choix rationnel et du calcul de l'utilité marginale » [790].

La Bolivie ne fait pas figure de modèle économique autant que le Chili. Son attractivité internationale est donc moindre. L'introduction du néolibéralisme vient, par ailleurs, plus tardivement. Néanmoins, la mise en œuvre des politiques néolibérales au cours d'un régime

785. Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Henry Hardy (dir.), avec la coll. d'Ian Harris, Oxford : Oxford University Press, 2002, pp. 53 & 178.

786. Gary S. Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, 3e éd., Chicago : The University of Chicago Press, 1993, chap. 1 et 2.

787. James M. Buchanan et Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, The Collected Works of James M. Buchanan 3, Indianapolis : Liberty Fund, 1999.

788. Andrew Farrant et Vlad Tarko, « James M. Buchanan's 1981 Visit to Chile: Knightian Democrat or Defender of the "Devil's Fix'? », *The Review of Austrian Economics*, vol. 32, nº 1, 2019, pp. 1-20 ; Bruce Caldwell et Leonidas Montes, « Friedrich Hayek and His Visits to Chile », *The Review of Austrian Economics*, vol. 28, nº 3, 2015, pp. 261-309.

789. Fischer, « The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet », *op. cit.*, p. 328.

790. Javier Martínez et Alvaro Díaz, *Chile, the Great Transformation*, Washington, Genève : Brookings Institution, United Nations Research Institute for Social Development, 1996, p. 92.

démocratique, comme le défend Sánchez de Lozada, donne un argument au pays pour vanter la légitimité de ce changement de cap. La participation de Jeffrey Sachs à ce dernier présente une trajectoire similaire à celle des Chicago Boys, bien qu'il ne soit pas directement lié aux réseaux des économistes néolibéraux. Ses conseils pour l'introduction de l'économie de marché dans la sphère postsoviétique démontre une volonté similaire à la diffusion d'un modèle dans différents pays du monde, de même qu'un lien important avec les organisations internationales qui se chargent de le promouvoir. Les politiques économiques mises en œuvre en Bolivie puisent dans les mêmes inspirations théoriques que celles du Chili avec pour objectif principal la réduction du rôle de l'État dans l'économie grâce à la décentralisation et la privatisation, mais un maintien, voire un renforcement, de ses prérogatives sécuritaires.

Une conjonction s'opère entre différents processus historiques constitués par les néolibéraux à la recherche de solutions pour les externalités de marché, les néoconservateurs qui visent à rétablir de nouvelles contraintes morales pour parer aux aides de l'État-providence et aux excès de la participation démocratique, les scientifiques défenseurs de la théorie du choix rationnel, et les organisations internationales soucieuses de trouver de nouveaux modèles de développement. L'affirmation du rôle de la société civile dans la gestion des affaires publiques apporte une dernière dynamique à cet ensemble. Margaret Somers nomme cette conjoncture une « tempête parfaite » (*perfect storm*) [791]. La décentralisation, comme processus de transformation de l'État, caractérise cette tempête.

Selon la Banque mondiale, la décentralisation peut « améliorer la qualité du gouvernement et la représentation des intérêts des entreprises et des citoyens locaux. Et la concurrence entre les provinces, les villes et les localités peut stimuler l'élaboration de politiques et de programmes plus efficaces » [792]. L'organisation internationale met, cependant, en garde contre les risques d'inégalités entre régions, l'instabilité macroéconomique provoquée par une mauvaise gestion locale et le risque de corruption. Le contexte latino-américain de transition démocratique avec la rédaction de Constitutions ou leurs réformes s'inscrit donc dans ce mouvement plus large de décentralisation administrative vers le niveau municipal dans un but de promotion de la gouvernance et de la transparence [793]. Trois degrés de décentralisation peuvent être distingués. Le premier renvoie à la déconcentration qui disperse

791. Margaret Somers, *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge Cultural Social Studies, Cambridge : Cambridge University Press, 2008, pp. 215-219.
792. *World Development Report 1997: The State in a Changing World*, Washington : World Bank, 1997, p. 11.
793. Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2000, p. 275.

la charge de travail du gouvernement central et ses ministères vers des administrations locales. La délégation implique, ensuite, le transfert de fonctions gouvernementales à des organisations sous le contrôle du gouvernement central. La dévolution aboutit, enfin, à la création d'organisations autonomes qui peuvent exercer leur fonction publique sur un territoire déterminé [794]. Cette typologie montre bien que la décentralisation de l'État est en lien avec « des préoccupations théoriques plus générales relatives au développement, à la démocratie, à la lutte sociale et au pouvoir de l'État » [795].

L'articulation entre subsidiarité, décentralisation et autonomie prend également place dans ce moment historique où l'indianisme remplace l'indigénisme comme idéologie sur le rôle des peuples autochtones dans les sociétés nationales latino-américaines. L'indianisme conteste à présent la forme paternaliste de l'État et revendique une autonomie dans l'action politique des autochtones mais également dans ce qui a trait aux modèles de développement. Ce dernier aspect établit justement un point de concordance dans l'interaction entre l'État et les peuples autochtones. La polysémie du concept d'autonomie conforte cet usage d'un même terme pour deux acteurs qui s'opposent du fait des prémisses distinctes entre le républicanisme centralisateur et l'indianisme autonomiste. La transformation du premier par les politiques néolibérales neutralise partiellement la portée contestataire de l'autonomie pour l'intégrer dans ces mêmes politiques [796]. Henri Favre note cette évolution :

> L'État néolibéral rencontre dans l'indianisme l'idéologie que l'État populiste trouvait dans l'indigénisme. Il en dérive une politique qui lui assure au moindre coût un contrôle direct sur des populations et des territoires qu'il n'est plus en mesure d'administrer directement. Les attributaires de ces territoires doivent y faire régner l'ordre et la sécurité et apprendre à y vivre dans l'autonomie, c'est-à-dire sans compter sur des services publics dont l'offre se tarit [797].

En Bolivie, le gouvernement de Sánchez de Lozada, de 1993 à 1997, confirme cette association entre transformation de l'État par la subsidiarité et politiques dirigées vers les peuples autochtones en demande d'autonomie. Le projet politique du gouvernement s'intitule le Plan de tous (*Plan de Todos*) [798] et prévoit que « les communautés, ayllus, (…) et autres organisations autochtones seront chargées d'identifier les besoins et de convenir

794. Dennis A. Rondinelli, « Government Decentralization in Comparative Perspective: Theory and Practice in Developing Countries », *International Review of Administrative Sciences*, vol. 47, nº 2, 1981, pp. 137-138.
795. David Slater, « Territorial Power and the Peripheral State: The Issue of Decentralization », *Development and Change*, vol. 20, nº 3, 1989, p. 502.
796. Guillaume Boccara, « Tous homo œconomicus, tous différents. Les origines idéologiques de l'ethno-capitalisme », *Actuel Marx*, nº 56, 2014, p. 45.
797. Favre, *L'indigénisme*, *op. cit.*, p. 123.
798. « Goni pide a Dios que se cumpla "plan de todos" », *Última Hora*, 30 déc. 1994, p. 6.

des mécanismes d'exécution des travaux avec les organismes compétents », et ceci au nom de la subsidiarité [799]. Une première loi en 1994, dite de capitalisation, privatise les principales entreprises du pays [800]. La loi dite de participation populaire introduit, ensuite, une décentralisation de l'État la même année. Sa mise en œuvre se fait sous le mandat présidentiel de celui qui a dirigé la politique économique du mandat de Paz Estenssoro et qui se trouve à l'origine du décret nº 21060, à savoir Gonzalo Sánchez de Lozada. Elle prolonge, par là, le décret qui instituait déjà une décentralisation des entreprises, notamment pour l'exploitation du gaz, au domaine administratif et politique. L'origine katariste et aymara de son vice-président, Víctor Hugo Cárdenas, un des fondateurs de la CSUTCB, favorise la prise en compte des peuples autochtones dans les politiques mises en œuvre. Une réflexion intellectuelle sur la transformation de l'État dans le sens d'une prise en compte des formes non occidentales d'organisation, comme les communautés autochtones, émerge également à cette période. Miguel Urioste propose dès 1984 d'accorder une reconnaissance administrative à ces communautés et, par là, leur autonomie, alors que Carlos Hugo Molina affirme qu'une décentralisation administrative vers les départements doit également s'accompagner d'un renforcement des compétences des municipalités. Les deux participent à la création de la loi de participation populaire [801]. Comme l'explique Fernando Molina,

> la loi de participation populaire a municipalisé le pays, transformant chaque section provinciale du territoire en une municipalité urbaine-rurale, qui est financée par 20% de la coparticipation des impôts nationaux, répartis en fonction du nombre d'habitants. (...) [L]a loi a également établi que les communautés paysannes et autochtones dans les campagnes, et les conseils de quartier dans les villes, participeraient à la planification des travaux municipaux, ainsi qu'à la supervision de leur travail. De cette façon, ces organisations (...) ont acquis un rôle important. (...) Mais dans de nombreux cas, elles ont établi une relation clientéliste avec les maires, au détriment de l'efficacité de la gestion municipale [802].

L'État transfère ainsi 20% de son budget aux municipalités. La loi crée également les Organisations territoriales de base (*Organizaciones Territoriales de Base*, OTB) qui, par leurs représentant·es, disposent d'un droit de veto sur le budget de la municipalité, ce qui favorise

799. Cité dans Xavier Albó, « ¿...y de kataristas a mnristas? la sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia », *Boletín de Antropología Americana*, nº 25, 1992, pp. 24-25.

800. *Ley de capitalización*, La Paz : Congreso Nacional, 21 mars 1994.

801. Miguel Urioste, *El estado anticampesino*, La Paz : CINCO-ILDIS, 1984 ; Carlos Hugo Molina Saucedo, *La descentralización imposible y la alternativa municipal*, Santa Cruz de la Sierra : El País, 1990.

802. Pour l'analyse de ce contexte intellectuel, voir Fernando Molina, *Breve historia de la participación popular*, Brújula Digital, 8 avr. 2019, http://brujuladigital.net/politica/breve-historia-de-la-participacion-popular (visité le 14/01/2020) ; David Recondo, « La décentralisation participative en Bolivie : généalogie d'une greffe institutionnelle », *in* Boris Petric (dir.), *La fabrique de la démocratie : ONG, fondations, think tanks et organisations internationales en action*, Colloquium, Paris : Maison des sciences de l'homme, 2019, pp. 145-167.

cette relation clientéliste. L'article 3 de la loi reconnaît les formes aymaras de représentation politique, comme les jilakatas ou les mallkus, ainsi que les us et coutumes (*usos y costumbres*) dans la gestion de leurs affaires [803]. Le changement en termes de personnel politique est radical avec environ les deux tiers des mille six cent vingt-quatre maires et conseiller·es municipaux élu·es à la suite de la loi qui sont paysans ou autochtones [804]. Les municipalités acquièrent de nouvelles compétences sur le financement de la construction et maintenance des services et ouvrages publics. Cárdenas En 1997, le gouvernement enregistre quinze mille OTB avec une moyenne de cinq cents membres chacune. Leur inscription administrative se cantonne, cependant, à l'alternative entre les catégories de communautés paysannes ou peuples autochtones, ce qui compliquent l'inscription des groupes où ces catégories se mélangent [805]. Les OTB négocient avec les municipalités dans la construction des plans municipaux sur cinq ans, bien que leur rôle reste limité [806]. Des organisations privées ou des ONG apportent parfois leur aide pour la rédaction de ces plans, ce qui contribue à une uniformisation des modèles de développement par la professionnalisation de cette activité. Ce besoin de gestion des ressources conduit, de plus, à la création de trente-deux mille emplois précaires au niveau municipal contrevenant ainsi à la volonté de réduction du personnel administratif de l'État. Par le déplacement des conflits sur la répartition des ressources au sein des municipalités et la lutte politique pour la représentation au sein des OTB, les syndicats d'envergure nationale, comme la COB ou la CSUTCB, perdent en pouvoir de négociation [807]. Elizabeth Huanca souligne également que cette compétition se déroule avec les formes d'organisation autochtone traditionnelle. Elle affirme ainsi que les OTB « étaient des structures parallèles aux structures territoriales organiques, c'est-à-dire la figure du mallku (…). Donc, ces structures ont commencé à se battre pour le pouvoir avec les autres entités territoriales (…). Il y avait une sorte de compétition sur le territoire » [808].

Au Chili, une dynamique similaire a lieu, notamment à la suite de l'adoption de la loi nº 19.253, dite autochtone, en 1993 sous la première présidence suivant la dictature, celle

803. *Ley de participación popular*, La Paz : Congreso Nacional, 20 avr. 1994.
804. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 258.
805. Robert Andolina, Sarah Radcliffe et Nina Laurie, « Development and Culture: Transnational Identity Making in Bolivia », *Political Geography*, vol. 24, nº 6, 2005, p. 688.
806. Françoise Montambeault, « Democratizing Local Governance? The Ley de Participación Popular and the Social Construction of Citizenship in Bolivia », *Journal of Civil Society*, vol. 4, nº 2, 2008, p. 124.
807. Voir l'ensemble de ces deux articles pour tous ces éléments : Kohl, « Stabilizing Neoliberalism in Bolivia », *op. cit.* ; Benjamin Kohl, « Democratizing Decentralization in Bolivia: The Law of Popular Participation », *Journal of Planning Education and Research*, vol. 23, nº 2, 2003, pp. 153-164.
808. Entretien téléphonique avec Elizabeth Huanca, ancienne directrice de la section analyse et recherche du Service interculturel pour le renforcement démocratique de l'Organe électoral plurinational, 3 mai 2020.

du démocrate-chrétien Patricio Aylwin. La loi fait l'objet de nombreuses négociations, avec six versions différentes, et aboutit finalement à une absence de reconnaissance de la qualité de « peuples autochtones » au profit de celle d'« ethnies autochtones » (*etnias indígenas*) et de communautés autochtones [809]. Le rejet de la notion de « peuple » vient principalement de la droite qui argue des risques de sécession et de remise en cause de l'unité de la nation. Un député démocrate-chrétien défend, au contraire, que la Constitution reconnaît les groupes intermédiaires et le terme de « peuple » doit s'entendre ainsi dans la loi [810]. Mais la communauté autochtone remplace le peuple dans la loi sans recevoir des droits spécifiques. Elle se voit dotée d'un statut juridique après approbation par les autorités de la Corporation nationale de développement autochtone (*Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*, CONADI), elle-même créée par la loi. La présence d'un tiers des membres de la communauté à l'assemblée dédiée à sa constitution est suffisante pour que cette dernière soit effective, selon l'article 10 de la loi. L'article 9 définit les conditions de création d'une communauté, que sont la provenance d'un même « tronc » (*tronco*) familial, la reconnaissance d'une autorité traditionnelle, la possession présente ou passé de terres autochtones en commun, ou la provenance d'un même village [811].

Néanmoins, une disjonction s'opère entre la communauté reconnue juridiquement et celle de fait qui voit certaines de ses pratiques formalisées mais d'autres effacées par cette même formalisation. Un ordre juridique distinct s'impose alors dont les correspondances avec les pratiques antérieures ne sont pas toujours concordantes. La communauté reconnue juridiquement donne droit à des aides de l'État et à la participation à des politiques publiques. À la différence de la dictature, ce n'est plus la propriété privée qui conditionne la réception des politiques d'aide mais la création d'une nouvelle entité juridique. Et contrairement à la Bolivie, ce n'est pas une nouvelle organisation municipale qui apparaît mais plutôt une nouvelle distribution administrative des terres rurales où se trouvent des peuples autochtones. La création d'un intermédiaire autonome reste, cependant, similaire. À la fois la représentation nationale et la représentation associée à des formes traditionnelles se trouvent remplacées, du

809. Jorge Iván Vergara, Rolf Foerster et Hans Gundermann, « Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004) », *Polis. Revista Latinoamericana*, nº 8, 2004, p. 5 ; *Historia de la Ley nº 19.253. Segundo Trámite Constitucional: Senado*, Valparaíso : Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 5 oct. 1993 ; *Historia de la Ley nº 19.253. Primer Trámite Constitucional: Cámara de Diputados*, Valparaíso : Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 5 oct. 1993.

810. Diane Haughney, *Neoliberal Economics, Democratic Transition, and Mapuche Demands for Rights in Chile*, Gainesville : University Press of Florida, 2006, chap. 7.

811. *Ley 19.253 establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígenas*, Santiago : Ministerio de Planificación y Cooperación, 5 oct. 1993.

point de vue de l'État, par la construction juridique de communautés. Ces dernières délèguent ensuite des compétences à leurs membres dans la gestion des programmes à mettre en œuvre.

Au lieu d'un affaiblissement du pouvoir étatique par la réduction de ses compétences, de son budget et de son personnel, un transfert de son autorité au niveau local se produit. Une gouvernementalité se met ainsi à l'œuvre en ce qu'elle forme un « ensemble constitué par [d]es institutions, [d]es procédures, analyses et réflexions, [d]es calculs et [d]es tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité », comme le définit Michel Foucault [812]. La sécurité n'est pas le point premier de la loi de participation populaire mais une volonté de contrôle politique apparaît clairement dans l'objectif de réduire le pouvoir des syndicats au niveau national par une fragmentation de l'action politique des acteurs politiques au niveau local. L'autonomie « implique [alors] l'adoption par le centre d'une série de dispositifs qui visent à la fois à créer une distance entre les institutions formelles de l'État et les autres acteurs sociaux, et à agir sur eux d'une manière différente » [813].

Cette autre manière d'action politique génère paradoxalement un contrôle politique par l'autonomie. C'est le propre de la gouvernementalité qui, par certains dispositifs, renonce à un contrôle direct de la population au profit de la gestion du comportement de cette dernière grâce à des voies indirectes, principalement économiques. L'usage de dispositifs ou d'instruments pour l'action publique, comme l'est la régulation de la participation populaire en Bolivie, fait ainsi état d'une « forme condensée de savoir sur le pouvoir social et les façons de l'exercer » [814]. Malgré sa prétention à la simple mise en œuvre technique de l'action politique, cet usage n'est pas neutre puisqu'il renseigne sur une forme spécifique de contrôle. La transformation des peuples autochtones en groupe intermédiaires autonomes s'articule donc avec la mise en place d'institutions néolibérale. Leur autonomie en tant que groupe intermédiaire en charge de la gestion publique et financière des municipalités s'inscrit dans une forme institutionnelle qui détermine celle de leur autonomie, qui peut ainsi être qualifiée de néolibérale. Néanmoins, le seul argument économique ne justifie pas ce transfert de compétences. La spécificité culturelle

812. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 111.
813. Nikolas Rose et Peter Miller, « Political Power beyond the State: Problematics of Government », *The British Journal of Sociology*, vol. 61, nº 1, 2010, p. 297.
814. Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, Académique, Paris : Presses de Sciences Po, 2005, p. 29.

fonde également la raison des politiques développées envers les peuples autochtones et leur autonomie.

4.2 La perspective multiculturaliste

4.2.1 Un contexte intellectuel et institutionnel

La fin du XXe siècle ne voit pas seulement le néolibéralisme s'imposer dans la transformation de l'État. Le multiculturalisme comme théorie de redéfinition de la citoyenneté et de l'architecture institutionnelle qui l'accompagne émerge également. Plusieurs approches remettent alors en cause l'équivalence représentative de l'État avec une seule culture. La centralisation monoculturelle doit pouvoir laisser place à la reconnaissance et la participation d'autres communautés définies par leur distinction culturelle à la vie de la nation. Le développement des organisations et communications transnationales affaiblit les prérogatives territoriales de l'État au début de ce moment historique, ce qui paradoxalement donne lieu à des revendications régionalistes, d'abord en Europe et Amérique du Nord puis à partir des années 1990 dans le reste du monde. Hobsbawm regroupe trois phénomènes distincts au sein de cette évolution. À une échelle transnationale, le premier renvoie aux résistances de certains États-nations à l'avancée du régionalisme par la revendication de leur autonomie vis-à-vis d'organisations régionales en développement, comme le Royaume-Uni de Thatcher dans l'Union européenne. Hobsbawm nomme le second « l'égoïsme collectif de la richesse » qui pousse certaines régions à revendiquer leur indépendance par le rejet d'un devoir de solidarité, comme la Catalogne en Espagne, le nord de l'Italie ou la région de Santa Cruz en Bolivie.

Le troisième phénomène se trouve dans l'émergence de groupes identitaires (*identity groups*). Leur usage du mot « communauté » s'insère paradoxalement dans une période où la perte des normes traditionnelles et de la communauté au sens sociologique sont à l'œuvre. Daniel Sabbagh formule ainsi le phénomène : « dans bien des cas, la célébration de la “diversité” et la politisation des identités censément associées à une “culture” spécifique occupent une place croissante à mesure que l'hétérogénéité culturelle, en réalité, diminue » [815]. La revendication d'autodétermination nationale ne fait pas sens pour ces groupes puisque leur principale raison d'être est « de rivaliser avec d'autres groupes pour une part des ressources

815. Daniel Sabbagh, « Nationalisme et multiculturalisme », *Critique internationale*, vol. 23, nº 2, 2004, p. 123.

de l'État non ethnique, en utilisant le levier politique de la loyauté de groupe » [816]. Les groupes issus de la migration en Amérique du Nord correspondent principalement à ce troisième phénomène. La description de ce contexte, y compris de ses développements intellectuels, est donc un préalable à l'analyse de la transposition du multiculturalisme en Bolivie et au Chili, sans quoi il serait difficile de comprendre les décalages opérés et usages réalisés tant dans les politiques publiques que les revendications des peuples autochtones.

Le Canada est le pays de l'émergence des théories multiculturalistes avec ses trois principaux théoriciens que sont Charles Taylor, Will Kymlicka et James Tully [817]. La réflexion de ces auteurs s'appuie tout autant sur la situation des groupes culturels [818] issus de la migration que sur celle des peuples autochtones. Kymlicka reconnaît, par exemple, trois tendances du multiculturalisme que sont les politiques vis-à-vis des peuples autochtones associées aux droits à la terre, à l'autodétermination ou culturels ; des minorités nationales au sein d'un État spécifique qui se voient accorder une autonomie fédérale ou quasi fédérale, et des garanties de représentations dans différentes institutions ; et des groupes issus de la migration qui font l'objet de politiques de discrimination positive (*affirmative action* en anglais, qui atteste du manque de fidélité de la traduction française) [819].

Dès le début des années 1970, le gouvernement libéral canadien et son premier ministre Pierre Trudeau renoncent à l'assimilation des groupes minoritaires pour privilégier l'intégration. Le gouvernement met alors en œuvre une politique de bilinguisme et multiculturalisme notamment par la reconnaissance des différents groupes culturels et la promotion de leur participation démocratique à la société canadienne. En 1982, la Charte canadienne des droits et libertés inclut, dans sa section 27, la mention suivante : « toute interprétation de la présente Charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ». En 1988, la loi sur le multiculturalisme canadien approfondit, enfin, les principes d'une politique multiculturelle par la reconnaissance de la diversité culturelle du pays et la mise en œuvre des conditions de sa promotion et de sa participation à

816. Hobsbawm, *Age of Extremes*, *op. cit.*, p. 428.
817. Le Britannique Bhikhu Parekh développe, pour sa part, une approche « postcoloniale » du multiculturalisme. Voir notamment Bhikhu C. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke : Macmillan, 2002.
818. L'expression de « groupe culturel » ou « groupe minoritaire » est préférée à celle de « groupe identitaire » car cette dernière renvoie fréquemment à une connotation négative relative à l'essentialisation de l'identité, ce qui n'est pas toujours le cas des groupes ici étudiés.
819. Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford : Oxford University Press, 2007, pp. 66-76.

la vie politique [820]. Le multiculturalisme s'entend donc ici comme les principes de la « valorisation politique de l'état de fait » qu'est la diversité culturelle et non pas seulement comme la reconnaissance de celle-ci [821].

Un troisième aspect de sa définition renvoie aux politiques publiques mises en œuvre à partir des principes normatifs développés par les théoriciens du multiculturalisme. Ce courant s'appuie, tout d'abord, sur la critique de l'individualisme abstrait de la théorie libérale, notamment développée par les philosophes communautariens comme Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor et Michael Walzer [822]. Le libéralisme négligerait, premièrement, « les conditions réelles du développement de chacun, [mésestimerait] l'importance du contexte culturel dans la formation de l'individu » [823]. Il mettrait ensuite à mal les fondements de la société par la négation de l'interdépendance entre les individus. Michael Sandel critique, par exemple, le principe de différence du libéralisme de John Rawls en soulignant que « la justice sociale exige une communauté constitutive de sens, où seule une conception partagée du bien permet de créer un sentiment de solidarité et de partage des ressources » [824].

Taylor articule cette communauté constitutive de sens avec le besoin de reconnaissance. Ce dernier est, selon lui, au fondement de la construction identitaire et partie prenante d'une libération de l'oppression, elle-même étant le résultat de l'absence de reconnaissance. Il s'appuie pour cela sur la dialectique du maître et de l'esclave de Georg Wilhelm Friedrich Hegel [825], mais également sur Rousseau et Johann Gottfried von Herder. Grâce à ces auteurs, Taylor théorise l'authenticité du soi, individuel comme collectif, qui renvoie à une originalité développée par soi-même [826]. Celle-ci est constituante de la notion de dignité et du déclin des sociétés traditionnelles hiérarchiques fondées sur le principe d'honneur. Le langage, entendu au sens large, participe de cette construction du soi, notamment en interaction avec les « autres signifiants » [827]. La politique de la différence (*politics of difference*) rend alors possible

820. Laurence Brosseau et Michael Dewing, *Canadian Multiculturalism*, Ottawa : Library of Parliament, 2009.
821. Sabbagh, « Nationalisme et multiculturalisme », *op. cit.*, p. 113.
822. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 1998, Voir notamment ; Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3e éd., Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007 ; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York : Basic Books, 1983.
823. Paul May, *Philosophies du multiculturalisme*, Références, Paris : Presses de Sciences Po, 2016, p. 38.
824. *Ibid.*, p. 43.
825. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris : Vrin, 2006, pp. 206-211.
826. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge : Harvard University Press, 1989, pp. 414-415.
827. George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Charles W. Morris (dir.), 19e éd., A Phoenix Book 272, Chicago : University of Chicago Press, 1974, pp. 154-156.

la reconnaissance de l'identité unique de chaque individu et groupe afin de fonder une égale dignité entre eux, au contraire de la théorie libérale qui insiste sur l'application uniforme des règles à l'origine des droits et se méfie des buts collectifs. Une participation démocratique serait alors possible grâce à un sentiment commun d'appartenance à des institutions [828]. La réflexion de Taylor fait, cependant, face à la difficulté de l'essentialisation des identités et de l'usage identitaire des politiques de différence qui aboutit au problème de la fondamentalité de certains droits. La seconde difficulté de sa pensée tient à la construction d'institutions communes qui puissent à la fois reconnaître les minorités en son sein et assurer la cohérence d'une conception du bien indépendante d'une possible volonté dominatrice de la majorité [829].

Will Kymlicka reprend en partie la critique de la neutralité libérale émise par Taylor mais conserve la prédominance de l'individu sur ses valeurs et finalités dont il définit lui-même l'importance qu'il leur accorde, et non du fait de son appartenance à une communauté [830]. Il tente une synthèse entre les courants libéraux et communautariens avec un État qui puisse défendre les conceptions du bien de chaque communauté en même temps que l'autonomie des individus à définir leur appartenance. Selon lui, « la décision sur la façon de mener nos vies doit revenir à nous seuls, mais cette décision s'apparente toujours à un choix concernant ce que nous estimons être le plus valable parmi les différentes options disponibles, sélectionnant dans un contexte de choix qui nous offre différents styles de vie » [831]. Grâce à cela, il surmonte la critique du respect de la tradition culturelle, et de son essentialisation, car une communauté culturelle peut se maintenir malgré l'éloignement vis-à-vis de ses traditions. Les droits collectifs renvoient alors à une somme de droits individuels qui s'appuient sur le respect et l'autonomie des individus. Ce respect de la liberté des individus au sein des groupes et de l'égalité entre ces derniers doit ainsi résoudre la tension entre droits individuels et collectifs.

La critique à l'encontre de Kymlicka porte sur la distinction qu'il effectue entre différents groupes et le refus d'accorder notamment un droit à l'autonomie aux groupes issus de l'immigration, comme il l'explique dans sa distinction des trois tendances du multiculturalisme. La distinction apparaît comme arbitraire sur le plan analytique mais pas sur le plan stratégique puisqu'elle vise à éviter à ouvrir la boîte de pandore du droit à la sécession. Kymlicka introduit, néanmoins, un critère plus précis analytiquement qu'est la liberté de choix que les cultures ac-

828. Ce paragraphe s'appuie sur Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (dir.), Princeton : Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.
829. May, *Philosophies du multiculturalisme*, *op. cit.*, pp. 116-131.
830. Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford : Clarendon Press, 1989, p. 52.
831. *Ibid.*, p. 164.

cordent aux individus ; celles ne le faisant n'étant pas dignes de prétendre aux droits culturels. Il considère que les minorités nationales sont mieux à même de le faire. Selon Paul May, Kymlicka « affirme [ainsi] qu'une culture discriminée doit être protégée pour que ses membres ne soient pas désavantagés par rapport à la majorité [et] avance une justification individualiste du multiculturalisme : la culture n'a pas de valeur en tant que telle, mais uniquement parce qu'elle apporte des opportunités à l'individu » [832]. Sa vision instrumentale de la culture contraste donc avec celle de Taylor qui, lui, accorde à celle-ci une dimension ontologique, à l'origine de l'univers de sens du sujet moral. Celle de Taylor est, en cela, proche de la définition qu'en donne Clifford Geertz, à savoir : « un système de conceptions héritées qui s'exprime dans des formes symboliques au moyen desquelles les êtres humains communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances sur la vie et leurs attitudes à son égard » [833].

James Tully propose d'approfondir la critique du libéralisme par l'étude des politiques de reconnaissance des peuples autochtones au Canada. Il dénonce pour cela le constitutionnalisme moderne qui fait de l'État-nation la seule forme politique légitime et souveraine. L'expression d'autres formes tomberait dans l'irrationnel ou dans l'antidémocratie. Le progrès politique que défend le libéralisme dans les institutions démocratiques induit le rejet de celles considérées comme traditionnelles ou non modernes. « Une constitution moderne apparaît donc comme la condition préalable à la démocratie, plutôt que comme une partie de la démocratie », explique Tully [834]. Selon lui, le libéralisme est un impérialisme comme il le démontre avec la pensée de John Locke. Le philosophe anglais justifiait l'invasion des Amériques et la soumission des peuples autochtones car ceux-ci se trouvent dans un état de nature qui ne requiert pas leur consentement afin de s'approprier leurs terres. L'impérialisme libéral se retrouve également dans le langage utilisé pour la formulation des droits, comme lorsque le droit à la propriété ait accordé aux peuples autochtones afin de satisfaire leur demande d'accès à des ressources. Les demandes de reconnaissance des peuples autochtones doivent, au contraire, être interprétées en fonction de leur droit coutumier. L'usage de notions qui viennent du droit et de la théorie politique occidentale, comme celles de « nation », « peuple », « souveraineté » ou « droit à l'autodétermination », nécessitent d'être soumises à une négociation entre différents ordres interprétatifs.

832. May, *Philosophies du multiculturalisme*, *op. cit.*, pp. 161-162. Les deux paragraphes précédents s'appuient sur l'ensemble du chapitre 3.

833. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, *op. cit.*, p. 89.

834. James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism In an Age of Diversity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, p. 69.

Le constitutionnalisme démocratique que Tully défend inclut une compréhension malléable de la culture qui évite de faire correspondre un groupe à un État-nation homogène. Il réintroduit ainsi un des droits de la théorie politique moderne qui laisse une marge d'appropriation importante et qu'est le droit à l'autodétermination. Pour cela, émerge la nécessité de consacrer

> la liberté des membres d'une société ouverte de modifier les règles constitutionnelles de reconnaissance mutuelle et d'association au fur et à mesure que leurs identités changent. Il s'agit d'un aspect de la liberté d'autodétermination des peuples, l'un des principes les plus importants de la politique moderne, des révolutions américaine et française à la Déclaration universelle des droits de l'homme [835].

Trois conventions doivent rendre pérenne le constitutionnalisme tel que définit par Tully. La reconnaissance mutuelle entre différentes cultures, la convention de consentement qui doit garantir la participation de tou·tes à la prise de décision, et la convention de continuité qui permet un dialogue constitutionnel interculturel. La forme fédérale offre les conditions de cette conciliation des différences nécessaires à la modification des règles constitutionnelles en fonction des changements sociaux et culturels [836]. Sa théorie pose, cependant, le problème des possibles conflits entre droits individuels et respect de l'autonomie, qui structure la réflexion des trois théoriciens du multiculturalisme ici présentés, bien que pour Tully les trois conventions qu'il propose surmonteraient l'opposition [837].

Ces trois auteurs démontrent la diversité des théories du multiculturalisme et des affiliations idéologiques qui les structurent, malgré une remise en cause commune du libéralisme politique. Leurs points communs se retrouvent dans la définition de l'identité et de la culture entendues de manière dialogique, et proche en cela d'une approche de l'ethnicité par ses frontières plutôt que par son contenu comme le défend Fredrik Barth ; dans la nécessaire intégration de droits collectifs dans les politiques de reconnaissance ; dans les changements constitutionnels induits par ces mêmes politiques ; et dans la conjugaison des questions de reconnaissance et de justice. De manière similaire, Rachel Sieder regroupe les évolutions relatives aux peuples autochtones dans le moment historique des années 1980 aux années 2000 autour de trois questions que sont celles de la représentation et de l'autonomie, du pluralisme légal et

835. James Tully, *Public Philosophy in a New Key. Volume I: Democracy and Civic Freedom*, Ideas in Context 93, Cambridge : Cambridge University Press, 2008, p. 189.
836. *Idem*, *Strange Multiplicity*, *op. cit.*, p. 140.
837. Le développement sur Tully s'appuie sur May, *Philosophies du multiculturalisme*, *op. cit.*, chap. 4.

des droits humains, et de la justice sociale [838]. Comme l'écrit Daniel Sabbagh, « en réalité, bon nombre des revendications politiques associées au "multiculturalisme" portent donc moins sur la culture en tant que telle que sur la correction de l'injustice faite aux membres des groupes dominés – généralement définis sur une base ethno-raciale » [839].

Le lien entre reconnaissance et justice fait justement l'objet des développements théoriques réalisés par le dernier représentant de l'École de Francfort, Axel Honneth. Ce dernier fait de la lutte pour la reconnaissance le principe d'interaction fondamentale des relations sociales qui établit l'existence des individus vis-à-vis d'autrui. Honneth associe trois principes de reconnaissance à trois sphères différentes des relations sociales : l'amour à la sphère de l'intimité, la solidarité à la sphère de la collectivité, et l'égalité à la sphère des relations juridiques [840]. Nancy Fraser critique, cependant, cette approche pour son inconsidération de la tension avec les revendications de redistribution qui demandent l'abolition des structures économiques à l'avantage d'un groupe spécifique, alors que les politiques de reconnaissance tendent à l'affirmation de la valeur spécifique d'un groupe [841]. Iris Marion Young conteste la distinction analytique que dresse Fraser entre les revendications de reconnaissance et de redistribution en prenant notamment l'exemple des peuples autochtones qui font de la reconnaissance de leur distinction culturelle une demande indissociable de la redistribution économique [842]. David Dumoulin-Kervran et Christian Gros établissent une même relation pour le cas latino-américain dans leur définition du multiculturalisme comme « l'action publique qui vise à transformer "l'imbrication entre injustice sociale et disqualification culturelle" au sein d'une société » [843].

Néanmoins, la distinction de Fraser, plus que valide sur le plan empirique, donne à voir un impensé des théories du multiculturalisme qui délaissent en partie la question de la justice économique au profit du besoin moral de reconnaissance. La radicalité des théories du multiculturalisme et la solidité de leur construction analytique sont alors, dans le moment historique de la fin du xxe siècle, appropriées par la théorie économique dominante, qu'est le néolibéralisme. La tension entre reconnaissance et redistribution se retrouve ainsi dans

838. Rachel Sieder (dir.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institute of Latin American Studies Series, Londres : Palgrave Macmillan, 2002.
839. Sabbagh, « Nationalisme et multiculturalisme », *op. cit.*, p. 124.
840. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Passages, Paris : Cerf, 2000, pp. 58 & 193.
841. Nancy Fraser, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age », *New Left Review*, vol. 1, n° 212, 1995, p. 74.
842. La réponse d'Iris Marion Young se trouve à la suite de l'article de Nancy Fraser : *ibid.*, p. 158.
843. David Dumoulin-Kervran et Christian Gros, *Le multiculturalisme au concret : Un modèle latino-américain ?*, Paris : Presse Sorbonne Nouvelle, 2012.

celle entre autonomie et redistribution. Les politiques de mises en œuvre de l'autonomie autochtone, dans un cadre multiculturaliste et néolibéral, escamotent la question de la justice sociale en faisant fi de la redistribution économique. Le développement des peuples autochtones ne se comprend donc que par le prisme culturel et sa valorisation économique.

4.2.2 Le développement par la culture et l'autonomie

Les politiques de reconnaissance des peuples autochtones mises en œuvre par les États bolivien et chilien proposent plusieurs avancées mais restent limitées selon les acteurs concernés. En Bolivie, une réforme constitutionnelle de 1994 inclut une reconnaissance culturelle des peuples autochtones. L'article premier déclare que la Bolivie est non seulement un pays libre, indépendant et souverain, mais aussi « multiethnique et pluriculturel » [844]. L'article 171 va plus loin par la reconnaissance d'une série de droits pour les peuples autochtones ainsi que de la personnalité juridique des communautés autochtones et paysannes, et l'exercice de fonctions administratives pour leurs autorités. Il dispose notamment : « Les droits sociaux, économiques et culturels des peuples autochtones vivant sur le territoire national sont reconnus, respectés et protégés dans le cadre de la loi, notamment ceux relatifs à leurs terres communautaires d'origine [*tierras comunitarias de origen*, TCO], garantissant l'utilisation et l'exploitation durables des ressources naturelles, leur identité, leurs valeurs, leurs langues, leurs coutumes et leurs institutions » [845].

La Convention 169 de l'OIT, ratifiée par la Bolivie en 1991, précise ces droits, notamment avec les articles 6 et 7 qui enjoignent les gouvernements à consulter les peuples autochtones sur les mesures législatives ou administratives susceptibles de les toucher directement et reconnaît à ces derniers le droit de décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus du développement [846]. Une situation moins avancée se présente au Chili avec une absence de reconnaissance constitutionnelle et l'adoption de la loi autochtone qui ne mentionne pas la catégorie de « peuple », sujet de droits politiques. La valorisation culturelle, comprise par les autorités étatiques comme suffisante pour la reconnaissance puisqu'elle admet l'existence d'une diversité au sein de la société nationale, s'articule alors avec la valorisation économique et non pas politique. Malgré la reconnaissance plus approfondie de l'État bolivien, comme en atteste l'article 171 de la Constitution, cette logique persiste globalement dans les deux cas.

844. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 257.
845. *Constitución política de 1967 con reformas de 1994*, La Paz, 12 août 1994.
846. *Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux*, *op. cit.*

Comme le défend l'interprétation de la subsidiarité par le néolibéralisme, l'autonomie devient une condition du développement économique. Néanmoins, cette condition ne définit pas directement les biens régulés par le marché. Dans le cas de l'éducation et de sa régulation par le principe de subsidiarité, le principe de « liberté d'enseignement », consacré dans la Constitution chilienne de 1980, met en concurrence les établissements scolaires qui en fonction des résultats scolaires de leurs élèves peuvent assurer leur équilibre financier – parfois leurs profits –, ou faire faillite. Les parents se transforment en consommateurs qui, par leur faculté rationnelle, choisissent les « meilleures » écoles pour leurs enfants, eux-mêmes devenus la marchandise à échanger ou valoriser [847].

Dans le cas des peuples autochtones, le contenu à valoriser est culturel afin de pouvoir l'échanger, par exemple, sur le marché du tourisme. Le développement s'appuie alors sur le principe de subsidiarité avec pour objectif de faire de la culture une marchandise, ainsi caractérisée par une valeur d'échange et non pas d'usage [848]. La culture se transforme en bien d'échange que le développement se doit de valoriser par la croissance de sa quantité à échanger. L'hiatus entre les revendications des peuples autochtones, qui font de leur spécificité culturelle un besoin de reconnaissance, et comprennent donc celle-ci comme valeur d'usage nécessaire à leur univers de sens en tant que sujet moral pour reprendre la définition de Taylor, et sa transformation en valeur d'échange par les États donne lieu à un conflit heuristique autour de l'autonomie. La compréhension de l'autonomie par l'État fait l'objet de la présente analyse. Elle se retrouve dans la notion d'« Indien autorisé » (*indio permitido*) que Charles Hale et Rosamel Millamán empruntent à Silvia Rivera Cusicanqui. L'Indien autorisé renvoie à la figure construite par l'État à partir des revendications des mouvements autochtones qui, dans un cadre néolibéral, lui confère une marge d'autonomie [849]. David Recondo nomme cela la « stratégie du guépard » pour la situation mexicaine. Par la reconnaissance des coutumes locales autochtones, l'État renforce son hégémonie sur ces populations [850].

La participation des peuples autochtones à leur propre développement répond à deux objectifs, définis par les acteurs du développement, que sont l'appropriation des projets mis

847. Pour une analyse complète de la néolibéralisation du système éducatif chilien, voir Cristián Belleï, *El gran experimento: mercado y privatización de la educación chilena*, Educación. Ciencias sociales y humanas, Santiago : LOM, 2015.

848. Marx, *Capital*, *op. cit.*, pp. 126 & 131.

849. Charles Hale et Rosamel Millamán, « Cultural Agency and Political Struggle in the Era of *Indio Permitido* », *in* Doris Sommer (dir.), *Cultural Agency in the Americas*, Durham : Duke University Press, 2005, p. 284.

850. David Recondo, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Recherches internationales/CERI, Paris : Karthala, 2009, pp. 14-15.

en œuvre et le souci d'efficacité. Alors que le premier légitime les projets de développement auprès des populations locales par la cooptation de certain·es dirigeant·es, le souci d'efficacité dépolitise le contenu de ces projets grâce au recours à un registre technique [851]. L'autonomie s'applique ainsi aux moyens et décisions du processus en question, alors que le résultat global reste soumis aux objectifs fixés par l'autorité hiérarchique [852], ici l'État. La gouvernementalité prend donc une forme de pouvoir incitatif puisqu'elle instaure un contrôle grâce à cette marge d'autonomie [853], tout en proposant une « politique de société » à partir de la formalisation de la société sur le modèle de l'entreprise et d'une institution juridique au service d'une économie concurrentielle de marché. « [I]l s'agit de démultiplier le modèle économique, le modèle offre et demande, le modèle investissement-coût-profit, pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille », insiste Foucault [854]. Cette nouvelle forme de rapport de l'individu passe donc par l'autonomie mais également par la responsabilité qui s'y associe. La dépendance à l'État devient indésirable pour rendre désirable un comportement « autonome et responsable ». Comme le précise Emilie Hache, « la notion de responsabilité servirait donc à intérioriser et à individualiser, de manière "classique", la situation "sociale" des individus, mais serait cette fois-ci accompagnée d'une connotation positive empruntée à la notion d'*empowerment* qui signe la spécificité de son usage néolibéral » [855].

Dans le cas du Chili, Guillaume Boccara observe que les politiques d'ethno-développement qui valorisent la culture mapuche et leur autonomie pour des projets touristiques ou de santé donnent lieu à la formation d'une nouvelle bureaucratie. Ce résultat contraste avec la volonté de débureaucratisation du néolibéralisme que Béatrice Hibou analyse ainsi :

> la croyance en l'homothétie du « public » et du « privé » et en la supériorité du modèle de l'entreprise et du marché sur tout autre amène à critiquer la spécificité de l'État et de ses

851. Pour ces idées et leur application au cas de la région du Chiapas, voir Raphaëlle Parizet, « La fabrique dépolitisée des élites locales. Les dispositifs de développement participatif dans le Chiapas (Mexique) », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, nº 4, 2013, pp. 77-101 ; voir également le rapport suivant de la Banque intermaméricaine de développement et l'article d'Olivier Nay pour le contexte international de cette transformation : Anne Deruyttere, *Indigenous Peoples and Sustainable Development: The Role of the Inter-American Development Bank*, IND97-101, Washington : IDB Forum of the Americas, 1997 ; Olivier Nay, « Gouverner par le marché. Gouvernements et acteurs privés dans les politiques internationales de développement », *Gouvernement et action publique*, vol. 6, nº 4, 2017, pp. 127-154.

852. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Tel 380, Paris : Gallimard, 2011, p. 113.

853. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 111.

854. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, François Ewald, Alessandro Fontana et Michel Senellart (dir.), Hautes études, Paris : Gallimard, Seuil, 2004, pp. 166 & 247.

855. Emilie Hache, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques*, vol. 28, nº 4, 2007, p. 53.

> modes de fonctionnement et à promouvoir en son sein les pratiques managériales issues du privé. Mais ces pratiques managériales, et plus généralement ces pratiques issues du monde de l'entreprise et du marché, sont aussi des pratiques bureaucratiques [856].

La bureaucratie de l'ethno-développement réalise alors deux fonctions que sont l'ethnification, entendu comme capacité d'attribution de la qualité d'« autochtone » à certains groupes ou individus et de définition de la culture « authentique », et l'allocation des ressources associées à des projets de développement. « Les mécanismes de légitimation et de normalisation qui fonctionnent au sein du champ ethno-bureaucratique produisent des effets de standardisation des cultures indiennes, de professionnalisation des individus porteurs de cette culture standardisée et de délégation du pouvoir politique » [857]. Le certificat d'autochtonie que délivre la CONADI atteste de la première fonction, alors que la mise en compétition de ceux et celles ayant le certificat afin d'accéder aux ressources des projets de développement confirme la deuxième [858]. Ce certificat s'impose, de plus, pour habiter sur des terres reconnues comme autochtones [859]. Le vice-ministère des Affaires autochtones et des peuples originaires (*Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios*) de Bolivie certifie également le caractère « authentique » des demandes de reconnaissance comme TCO à partir des éléments fournis par les ayllus qui doivent attester de la continuité des formes d'organisation autochtone [860].

Cette gouvernance par le marché transforme les communautés autochtones en entreprises, ce qui a pour effet de professionnaliser les personnes autochtones bénéficiaires des programmes. La valorisation du capital humain implique alors des formations pour une meilleure gestion des subsides reçus. La postulation et la mise en compétition produit l'insertion dans un ordre bureaucratique nouveau qui nécessite de nouvelles compétences dont sont parfois demandeurs les bénéficiaires. En lien avec des ONG internationales, les universités latino-américaines, dont celle de Cochabamba à partir de 1999, accueillent les dirigeant·es des communautés pour des formations sur les modèles de développement. Le paradoxe est que cela produit un éloignement de ces dirigeant·es de leur communauté alors que l'objectif est le dé-

856. Béatrice Hibou (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, Recherches, Paris : La Découverte, 2013, p. 10.
857. Guillaume Boccara, « Multiculturalisme, néolibéralisme, démocratisation », *in* Christian Gros et David Dumoulin-Kervran (dir.), *Le multiculturalisme au concret : Un modèle latino-américain ?*, Paris : Presse Sorbonne Nouvelle, 2012, pp. 55-69.
858. Entretien avec Christopher Ellwanger Perlwitz, chargé de l'unité de développement de la sous-direction de la CONADI, Temuco, 19 février 2020.
859. Entretien avec Rosario Railaf et Juan Carlos Carrilaf, membres de la communauté Manuel Echevarría, communauté Manuel Echevarría, 26 février 2020.
860. Radosław Powęska, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia: Organisation and Identity in the Trajectory of the CSUTCB and CONAMAQ*, Warszawa : Centrum Studiów Latynoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, 2013, pp. 193-194.

veloppement de ces dernières qui sont, de fait, privées des personnes en charge de leur gestion pour le temps des formations [861].

Les politiques d'ethno-développement redéfinissent également les territoires. La loi autochtone chilienne de 1993 crée des aires de développement autochtone (*areas de desarrollo indígena*) vers desquelles la CONADI priorise ses ressources. Les critères suivants les circonscrivent : espaces territoriaux dans lesquels les groupes ethniques autochtones ont vécu de manière ancestrale ; forte densité de population autochtone ; existence de terres de communautés ou d'individus autochtones ; homogénéité écologique ; et dépendance vis-à-vis des ressources naturelles pour l'équilibre de ces territoires, telles que la gestion des bassins versants, les rivières, les berges, la flore et la faune [862]. Des critères de géographie naturelle et d'unicité culturelle et démographique viennent ainsi créer des cohérences territoriales qui n'existaient pas nécessairement avant l'introduction de la loi, au détriment de la notion plus politique de « territoire » retirée de la loi par le Congrès [863]. Leur processus de création est toutefois lent car seulement trois aires de développement autochtone existent en 1997 [864].

En Bolivie, la loi de réforme agraire, dite INRA du nom de l'Institut de réforme agraire, formalise en 1996 les TCO en accord avec l'article 171 de la Constitution et la Convention 169 de l'OIT. La notion de territoire est reconnue dans la dénomination de TCO, de même que son caractère collectif et inaliénable, comme l'indique l'article 3 de la loi [865]. La loi reconnaît également un contrôle des ressources, à l'exception du sous-sol, qui doit respecter les us et coutumes. La complexité de l'accès aux TCO produit également le besoin des communautés de recourir à l'aide des ONG. Les demandes qui ne respectent par le cadre administratif étatique sont, de ce fait, refusées, comme celles réalisées par des communautés aymaras qui souhaitent reconstituer des suyus ayant une surface d'un million et deux millions et demi d'hectares, chevauchant ainsi plusieurs départements boliviens [866]. L'ensemble des communautés reçoit, néanmoins, 2,3 millions hectares de terres dans les sept derniers mois du gouvernement de Sánchez de Lozada. Dix millions faisaient partie du plan initial de redistribution mais le manque de volonté politique de l'administration de Banzer, de 1997

---

861. Nina Laurie, Robert Andolina et Sarah Radcliffe, « Indigenous Professionalization: Transnational Social Reproduction in the Andes », *Antipode*, vol. 35, nº 3, 2003, p. 476.
862. *Ley 19.253*, *op. cit.*, art. 25, §2.
863. Haughney, *Neoliberal Economics, Democratic Transition, and Mapuche Demands for Rights in Chile*, *op. cit.*, p. 88.
864. Luisa Velasco, « Áreas de desarrollo indígena y distritos municipales indígenas. El desarrollo indígena desde las políticas de Chile y Bolivia », *Revista Mad*, nº 4, 2001, p. 41.
865. *Ley de Servicio Nacional de Reforma Agraria*, La Paz : Congreso Nacional, 18 oct. 1996.
866. Powęska, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia*, *op. cit.*, pp. 120-121.

à 2001, ralentit par la suite le processus au profit de la production agricole de la région de Santa Cruz [867]. L'approfondissement de la redistribution territoriale en faveur des peuples autochtones contredit ici la volonté d'une augmentation de la production agricole dans un cadre capitaliste, malgré le fait que la loi INRA avait également pour objectif de relancer la productivité agricole en limitant la spéculation sur les terres non exploitées [868].

Le choix de certaines organisations autochtones comme interlocutrices affirme également la préférence pour la composante culturelle dans les projets de développement. Des fonctionnaires boliviens expliquent, par exemple, que la CSUTCB continue à manier un discours des années 1970 qui fait de l'État bolivien et du développement international des outils impérialistes des États-Unis, alors que le CONAMAQ est perçu comme une version « authentique » de la représentation autochtone qui accepte le dialogue et les politiques de décentralisation. Son répertoire de mobilisation se distingue ainsi des blocages de route de la CSUTCB. Néanmoins, les revendications du CONAMAQ qui dépassent le niveau local pour atteindre le départemental ou régional deviennent « excessives » [869]. Le « développement avec identité » privilégie donc une certaine définition de l'autochtonie et un certain mode d'action. Cette valorisation de l'authenticité, qui se développe également au niveau international, s'appuie sur une division entre savoir autochtone et occidental qui permettrait de remédier aux échecs des modèles de développement fondés sur des conceptions du Nord. La relation organique avec la communauté, son ancrage contextuel, son rejet de l'individualisme, et son absence de division entre sujet et objet fonderait la valeur du savoir autochtone pour un développement efficace. Néanmoins, tant l'anthropologie que l'étude des relations internationales ont remis en cause la pertinence de la division schématique entre Nord et Sud et entre occidental et non occidental [870]. Les défenseurs de cette division font face à leurs propres contradictions lorsqu'ils affirment que le savoir autochtone servirait plus efficacement des objectifs de développement dont la définition ne dépend cependant pas des peuples autochtones qui pourtant en sont l'objet [871].

---

867. Donna Lee Van Cott, « Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous–State Relations », *in* Rachel Sieder (dir.), *Multiculturalism in Latin America : Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institute of Latin American Studies Series, Londres : Palgrave Macmillan, 2002, pp. 56-57.

868. Xavier Albó, « Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies », *in* Rachel Sieder (dir.), *Multiculturalism in Latin America : Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institute of Latin American Studies Series, Londres : Palgrave Macmillan, 2002, p. 80.

869. Andolina, Radcliffe et Laurie, « Development and Culture », *op. cit.*, pp. 693-694.

870. Julian Eckl et Ralph Weber, « North – South? Pitfalls of Dividing the World by Words », *Third World Quarterly*, vol. 28, nº 1, 2007, pp. 3-23 ; Audrey Alejandro, *Western Dominance in International Relations? The Internationalisation of IR in Brazil and India*, Worlding beyond the West 16, Londres : Routledge, 2019, p. 154.

871. Pour le lien entre savoir autochtone et développement, voir Arun Agrawal, « Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge », *Development and Change*, vol. 26, nº 3, 1995, pp. 413-439.

Le développement par la culture et l'autonomie repose donc, au nom du respect de l'authenticité des peuples autochtones, sur une vision essentialisée et dépolitisée de ces derniers. Les politiques de développement, elles-mêmes fondées sur le cadre économique néolibéral, détournent le multiculturalisme de l'ambition théorique de ses fondateurs. La reconnaissance n'implique pas tant la libération de l'oppression que la mise en valeur économique des éléments culturels distinctifs. Le développement s'entend ainsi comme la valorisation de ces éléments pour qu'ils puisent être introduits sur le marché. Néanmoins, une tension émerge entre la reconnaissance accordée, qui était à l'origine demandée par les peuples autochtones, et sa mise en œuvre par les États bolivien et chilien. Alison Brysk décrit comment les communautés autochtones peuvent faire usage de cette extension du marché à la sphère culturelle pour justement en limiter ses effets :

> Les communautés autochtones peuvent transcender les limites de la logique du profit en projetant leur objectif et leur identité dans la sphère publique. En choisissant de gérer et de promouvoir les facteurs culturels qui sont un désavantage sur les marchés non médiatisés, les Indiens peuvent prendre en charge un créneau concurrentiel : le caractère distinctif ajoute une valeur symbolique à l'artisanat, la production communautaire compense les économies d'échelle, la gestion de l'environnement devient un service à rémunérer. En tant que communauté ethnique mobilisée, les Indiens acquièrent le pouvoir de résister à la libéralisation économique et de conditionner la pénétration économique internationale [872].

Si les logiques économiques à l'œuvre peuvent effectivement être subverties, le chapitre suivant propose plutôt de voir comment la valorisation culturelle des peuples autochtones ne s'agence pas seulement avec le contexte néolibéral dominant à cette époque. La culture peut alors fonder des revendications d'autonomie et approfondir la distinction vis-à-vis d'autres organisations politiques. Elle prend, dans ce cadre, un autre sens que celui lié à l'authenticité de son contenu.

Conclusion

La construction d'un État subsidiaire prend place dans un contexte mondial d'hégémonie des politiques néolibérales. La construction institutionnelle qui les accompagne s'appuie sur cette autonomie laissée aux échelons inférieurs vis-à-vis des supérieurs dans la réalisation de certaines compétences. Le marché doit ensuite réguler leurs relations. Les peuples autochtones

872. Alison Brysk, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford : Stanford University Press, 2000, p. 186.

deviennent, dans ce cadre, des groupes intermédiaires autonomes qui devraient ainsi accéder au contrôle de leur propre développement. Différentes transformations institutionnelles amorcent ce changement, comme la loi de participation populaire en Bolivie ou la loi autochtone au Chili. Le pouvoir étatique se réagence ainsi pour laisser place à une gouvernementalité qui exerce un contrôle politique par l'autonomie. Les groupes intermédiaires sont ainsi libres de leur action mais dans la limite de leurs compétences et en fonction de mécanismes incitatifs particuliers.

Le début des années 1980 est également celui de l'émergence des théories multiculturelles qui mettent l'accent sur le besoin de reconnaissance et la diversité des groupes présents au sein des États-nations. La culture fonde alors à une communauté constitutive de sens. La conception multiculturelle des sociétés introduit la critique de la théorie libérale et de sa volonté de neutralité axiologique dans son approche de l'appartenance politique. Les États bolivien et chilien s'approprient, cependant, ces théories pour faire de la diversité culturelle un moyen de valorisation économique et non plus comme fondement de la reconnaissance politique des peuples autochtones.

Ce chapitre rend compte de la malléabilité du concept d'autonomie et de sa mise en œuvre en fonction des contextes et des acteurs qui s'en saisissent. La conception de l'État dans un contexte néolibéral ici prévaut. Elle contraste cependant avec la compréhension que les peuples autochtones adoptent de la culture, plus proche des théories multiculturelles. Le chapitre suivant approfondit cette distinction entre deux conceptions de l'autonomie.

Chapitre 5

La culture au service de l'autonomie

Le chapitre précédent met l'accent sur l'articulation entre le néolibéralisme et l'autonomie. Il souligne que les apports des théories du multiculturalisme peuvent s'agencer avec les reconnaissances institutionnelles et les dispositifs de décentralisation et de participation des États bolivien et chilien, et ainsi favoriser une compréhension marchande de la culture. Néanmoins, ces théories prennent également part à un moment historique d'émergence autochtone, selon l'expression de José Bengoa [873]. Des espaces d'expression culturelle y apparaissent et contribuent aux processus de transition démocratique, tant en Bolivie au début des années 1980 qu'au Chili au début des années 1990. Les demandes de reconnaissance que les peuples autochtones formulent vis-à-vis de l'État font écho à la radicalité des théories multiculturelles. Ces derniers deviennent alors des acteurs politiques à part entière dans les processus de redéfinition institutionnelle et symbolique que sont les transitions démocratiques. Bien que « ce [soient] les peuples et non les cultures qui sont les agents de l'action sociale » [874], selon les mots de Marshall Sahlins, la culture acquiert le rôle de medium d'expression et de distinction vis-à-vis d'autres groupes politiques et fonde l'univers de sens d'une communauté, comme la définit Taylor. Elle fait, cependant, face à la difficulté de justifier son authenticité dans un contexte où des pratiques culturelles sont redécouvertes. La tradition passe alors par un processus d'invention [875] afin de soutenir une mobilisation qui questionne l'État.

873. José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago : Fondo de Cultura Económica, 2000.
874. Marshall Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, trad. par Claudie Voisenat, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 2007, p. 30.
875. Hobsbawm et Ranger, *The Invention of Tradition*, *op. cit.*

La demande de reconnaissance peut se transformer en moyen de résistance à l'État pour à la fois ne pas formuler de revendications politiques explicites dans un contexte autoritaire et développer de nouveaux répertoires d'action. Une ambivalence entre la volonté d'éviter le politique et de renouveler des pratiques de mobilisation la caractérise donc. Cette tension conduit justement à ce que les organisations autochtones opèrent une distanciation vis-à-vis des partis politiques. La demande de reconnaissance aboutit à celle de l'autonomie fondée sur la spécificité culturelle et la nécessité de son expression en dehors d'espaces sociaux et politiques contrôlés par l'État. L'autonomisation se comprend ainsi comme à la fois une distanciation des organisations autochtones par rapport aux organisations politiques classiques et un processus de formulation de la revendication d'autonomie. Elle se distingue, en cela, de l'objectif des partis politiques, qu'est la compétition électorale au sein d'un espace défini par l'État, pour remettre en cause l'organisation territoriale et politique de ce même État.

Le consensus qui se construit autour de la demande d'autonomie, et de sa forme juridique avec le droit à l'autodétermination, consacre l'apparition d'un mouvement politique autochtone, aymara comme mapuche. Ce consensus cache toutefois la difficulté des divergences sur les modalités de sa mise en œuvre, bien qu'au niveau international les discussions juridiques permettent de mieux préciser son sens. L'autonomie prend, de fait, la forme d'un « signifiant flottant », soit une demande politique dont la « signification est indéterminée entre des frontières équivalentielles concurrentes » et dont l'issue dépend d'une lutte hégémonique [876]. Un champ politique s'ouvre ainsi autour de la notion d'autonomie autochtone avec différentes organisations qui visent à en fixer le sens et les modalités de sa mise en œuvre. Ce jeu entre, de plus, dans une configuration où l'État cherche à en fixer les règles.

5.1 Reconnaissance et résistance culturelle

5.1.1 Transition démocratique et demande de reconnaissance

La Bolivie et le Chili connaissent une transition démocratique à dix ans d'écart. La première retourne de manière stable à la démocratie représentative à partir de 1982 alors que les quatre années précédentes se succèdent neuf périodes présidentielles ponctuées de coups d'État. Le Chili entame sa transition à partir de 1988 avec le référendum sur le maintien au pouvoir de Pinochet, prévu par la Constitution de 1980. Dans les deux cas, le processus se fait sur

876. Laclau, *La raison populiste*, *op. cit.*, p. 155.

plusieurs années et des « verrous autoritaires » (*enclaves autoritarios*) se maintiennent, ce qui tend à relativiser l'idée d'un aboutissement du processus de transition démocratique avec les premiers gouvernements civils. Ce processus constitue néanmoins un contexte d'opportunités politiques pour les peuples autochtones au cours duquel ils peuvent faire valoir leurs demandes de reconnaissance. Des facteurs institutionnels et la perception subjective des acteurs établissent, néanmoins, les conditions pour qu'une mobilisation puisse avoir lieu dans ce contexte spécifique [877].

Le clivage entre « structure » et « culture » que défend la théorie du processus politique de Doug McAdam, Sidney Tarrow et Charles Tilly mérite, cependant, d'être reformulé afin de ne pas faire d'un contexte d'opportunités un facteur mécanique d'émergence de mouvements sociaux. Pour cela, la notion de « contexte » est préférée à celle de « structure » car elle réintroduit la dimension compréhensive de l'action collective. Le rapport à l'État ne se trouve ainsi non pas postulé dans une opposition entre « membres » et « *challengers* » du système politique mais reformulé en fonction des situations et des interactions des acteurs en jeu. La culture ne s'oppose donc plus à la structure puisqu'elle relève elle-même de l'institution et imprègne les contextes d'opportunités qui « n'existent pas hors des actions symboliques, des actes de discours et d'écriture, des procès rituels et des procédures institutionnelles », précise Daniel Cefaï [878]. Comme l'écrit Marshall Sahlins, « le concept de culture englobe chacune et toutes les formes de pratiques humaines, y compris les relations sociales : tout ce qui est symboliquement constitué et organisé » [879]. Au niveau continental, le contexte d'opportunités renvoie ainsi au moment de transition démocratique que connaissent différents pays et à l'émergence autochtone qui a lieu sur le continent.

Une littérature importante existe sur les processus de transition démocratique en Amérique latine [880]. L'étude de ces processus offre un cadre d'analyse générale pour des phénomènes qui ont lieu simultanément au niveau mondial, tant en Europe de l'Est et centrale qu'en Afrique et Amérique latine. Elle est, néanmoins, critiquée pour sa vision téléologique des séquences historiques, sa difficulté à établir des chaînes de causalité à partir des faits passés, sa

877. Doug McAdam, Sidney Tarrow et Charles Tilly, *Dynamics of Contention*, Cambridge Studies in Contentious Politics, Cambridge : Cambridge University Press, 2001, p. 43 ; Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 3e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 2011, p. 12 & chap. 8.

878. Daniel Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Recherches/M.A.U.S.S. Paris : La Découverte, 2007, p. 318. La critique de la théorie du processus politique s'appuie sur l'ensemble du chapitre 6.

879. Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, *op. cit.*, p. 20.

880. Voir notamment Guillermo A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter et Laurence Whitehead (dir.), *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, 3e éd., Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1991.

focalisation sur l'exceptionnalisme des événements, et sa vision essentialiste de la démocratie fondée sur l'incertitude [881]. C'est pourquoi l'approche de Michel Dobry qui aborde sociologiquement les crises politiques, dont sont parties prenantes les transitions démocratiques, convient mieux. Elle souligne la rupture des frontières entre secteurs sociaux qui, en temps normal, fonctionnent de manière autonome avec leurs règles propres ; l'interdépendance croissante des activités tactiques, c'est-à-dire que les acteurs ne dépendent plus nécessairement des règles qui structurent chaque secteur ; et l'incertitude structurelle qui « a pour principale composante l'effacement des indices, repères et instruments d'évaluation constitutifs des logiques sectorielles » [882]. La participation des Aymaras et des Mapuche au cours des transitions démocratiques s'insèrent dans ce contexte de crise politique car elle vient remettre en cause l'ordonnancement politique défini par les acteurs en jeu.

Le cas chilien fait figure de transition arrangée (*pactada*), dans le sens d'un accord entre les autorités militaires et civiles. Le changement de régime implicite dans l'idée de processus de transition n'est, de ce fait, que partiel. Il suit en ce sens une tendance latino-américaine qui voit les militaires participer dans leur grande majorité au retour à un régime démocratique, bien que de distinctions existent en fonction de leur degré d'institutionnalisation dans chaque pays [883]. Le concept de verrou autoritaire met justement l'accent sur cette continuité dans la transition. Manuel Antonio Garretón caractérise ces verrous selon trois types : institutionnels, actoriels (*actoral*) et symboliques. Les verrous institutionnels renvoient, pour le Chili, au maintien de la Constitution de 1980 et la présence militaire dans les institutions, comme en attestent le titre de sénateur à vie que Pinochet obtient et son irrévocabilité en tant que commandant en chef des armées [884]. Ceux relatifs aux acteurs sociaux et politiques s'illustrent par l'actualité du projet politique des militaires qu'incarnent à la fois l'armée, la droite et le patronat. Le troisième verrou autoritaire, du fait des blocages de l'armée pour l'accès à l'information, limite la connaissance des exactions commises au cours de la dictature, la réparation des victimes et la condamnation en justice des dirigeants. La rupture symbolique et le travail de mémoire vis-à-vis de la dictature sont ainsi bridés, et ceci malgré la création de commissions de vérité

881. Michel Dobry, « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de path dependence », *Revue française de science politique*, vol. 50, nº 4, 2000, pp. 585-614.
882. Michel Dobry, « Mobilisations multisectorielles et dynamique des crises politiques : un point de vue heuristique », *Revue française de sociologie*, vol. 24, nº 3, 1983, p. 411.
883. Felipe Agüero, « Legacies of Transitions: Institutionalization, the Military, and Democracy in South America », *Mershon International Studies Review*, vol. 42, nº 2, 1998, p. 386.
884. Pour un suivi de la place des militaires dans le système politique chilien, voir Felipe Agüero, « Chile's Lingering Authoritarian Legacy », *Current History*, vol. 97, nº 616, 1998, p. 67.

et réconciliation, comme celle dite Rettig de 1991 qui ne débouche pas sur des poursuites judiciaires, et le mot d'ordre de la transition « plus jamais ça » (*nunca más*)[885]. Des réformes constitutionnelles sont approuvées en juillet 1989 avec notamment l'autorisation des partis politiques qui étaient considérés comme étant « contre la famille » ou en faveur de la « lutte des classes ». Le système d'élection binomiale, qui favorise la droite, est toutefois maintenu[886], de même que l'organisation capitaliste de la société avec une poursuite des privatisations[887]. Ces éléments confirment à nouveau l'absence d'achèvement de la transition et la continuation du projet économique et social de la dictature.

En Bolivie, la transition ne repose pas sur un pacte avec les forces politiques civiles mais résulte plutôt du discrédit des forces armées, que les grèves de la faim des femmes de mineurs en 1978 contre la dictature de Banzer précipitent. Alain Rouquié explique la suite de coups et contre-coups de 1978 à 1982 par la faible institutionnalisation de l'armée et sa corruption qui fait du pouvoir militaire un moyen d'ascension sociale extrêmement coûteux à remettre en cause. La militarisation du système politique, avec l'appui de civils pour la mise en œuvre répétée de coups d'État, contribue à une « prétorianisation » de la vie politique qui réduit la possibilité d'un retrait des militaires de celle-ci[888]. La participation de Banzer à la compétition électorale et sa victoire comme président en 1997 confirme cette présence des militaires dans la vie politique bolivienne. L'extrême division des forces opposées aux militaires contribue également à une période de transition chaotique[889]. Le contexte d'opportunité diffère donc du Chili où la société reste certes marquée par la présence militaire mais vit un processus de transition dans un cadre institutionnel plus « stable » qui permet d'ouvrir certains espaces de négociation. L'instabilité politique bolivienne et la répression des dictateurs militaires qui suivent Banzer conduisent les acteurs civils à mener des mobilisations hors des cadres institutionnels. La Bolivie ne met pas non plus en œuvre des politiques de mémoire et de réparation, au contraire du Chili.

L'émergence autochtone prend place au même moment sur le continent latino-américain. Elle renvoie à diverses mobilisations précipitées par le contexte de transition démocratique et un événement particulier qui structure autour d'une date les mobilisations, à savoir les

885. La conceptualisation des verrous autoritaires vient de Manuel Antonio Garretón, *La posibilidad democrática en Chile*, Cuadernos de difusión, Santiago : FLACSO, 1989, pp. 51-63.
886. Collier et Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, *op. cit.*, p. 381.
887. Jonathan R. Barton, « State Continuismo and Pinochetismo: The Keys to the Chilean Transition », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 21, nº 3, 2002, pp. 358-374.
888. Rouquié, *L'État militaire en Amérique latine*, *op. cit.*
889. Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, *op. cit.*, p. 250.

cinq cents ans de l'arrivée de Christophe Colomb dans les Amériques, le 12 octobre 1992, que les peuples autochtones rebaptisent « 500 ans de résistance ». Des militants mapuche créent, d'ailleurs, une commission dotée du même intitulé [890]. De grandes manifestations ont également lieu à La Paz avec un usage massif de la whipala [891]. Le soulèvement autochtone en Équateur en 1990 menée par la Confédération des nationalités autochtones d'Équateur (*Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, CONAIE) et celui de l'Armée zapatiste de libération nationale (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, EZLN) dans la région du Chiapas au Mexique en 1994 consacrent également l'émergence de la « question autochtone » dans les sociétés nationales latino-américaines au-delà du prisme indigéniste. Une remise en question de la domination raciale associée à la forme républicaine et unitaire de l'État latino-américain est ainsi à l'œuvre de manière simultanée. Une réunion de divers facteurs, constitutifs d'un contexte mondial, explique cette simultanéité, selon José Bengoa.

La mondialisation réarticule, tout d'abord, les formes d'appartenance par la construction de liens avec l'international. La fin de la guerre froide implique également la disparition de la contrainte politique à devoir se positionner dans le camp occidental ou soviétique, bien que des voies tierces existaient. Les politiques de décentralisation et, plus généralement, la reconfiguration de la structure administrative de l'État favorisent enfin cette émergence par le pouvoir local qui est accordé aux peuples autochtones [892]. Rachel Sieder définit trois facteurs pour, cette fois, l'émergence du multiculturalisme en Amérique latine qui s'imbriquent avec l'étude de l'émergence autochtone de Bengoa : l'apparition de mouvements politiques autochtones, le développement d'une jurisprudence internationale sur les droits des peuples autochtones, et les processus de réformes constitutionnelles [893]. La réforme constitutionnelle en Colombie de 1991 reconnaît ainsi des droits territoriaux aux peuples autochtones et en 1987 est adopté le statut d'autonomie des régions de la côte atlantique du Nicaragua qui reconnaît l'autonomie du peuple autochtone miskito. Un contexte général de changement autour des peuples autochtones en Amérique latine modifie ainsi de nombreux contextes nationaux.

En Bolivie, la transition instable ne donne pas lieu à des négociations ordonnées entre les peuples autochtones et les forces civiles. Les diverses élections qui ont lieu à la suite des multiples changements de régime voient se présenter de manière divisée les forces liées aux

890. Martínez Neira et Rodríguez, « Partisan Participation and Ethnic Autonomy », *op. cit.*, p. 614.
891. Albó, « ¿...y de kataristas a mnristas ? », *op. cit.*, p. 61.
892. Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, *op. cit.*, p. 29.
893. Sieder, *Multiculturalism in Latin America*, *op. cit.*, p. 1.

mouvements katariste et aymara. La visée électorale de ces derniers contrevient donc à une forme d'union politique qui puisse faire face aux forces issues de l'armée, bien que l'UDP représente en partie cette volonté d'une coalition commune afin de remporter les élections. La demande de reconnaissance se fait, pour une part, par la mobilisation victorieuse de la CSUTCB, notamment à la suite des politiques d'austérité du gouvernement de Lidia Gueiler en 1979. Le mouvement social paysan et autochtone des hautes terres émerge ainsi dans la politique nationale et contribue à la transition vers un régime démocratique malgré les contre-coups qui suivent. Les crises successives attestent de la rupture des frontières entre secteurs sociaux avec la possibilité pour un syndicat paysan-autochtone de déterminer le cours de la transition démocratique. Les revendications de la CSUTCB s'insèrent, également, dans le contexte continental de reconnaissance multiculturelle des sociétés latino-américaines. L'organisation affirme par là sa contribution à la fin des régimes militaires. Comme l'explique un document de la CSUTCB de 1983 : « La reconquête du processus démocratique a été le fruit de notre lutte commune avec tous les travailleurs de Bolivie. Depuis le 10 octobre 1982, nous avons obtenu nos libertés syndicales et politiques. Cependant, cette démocratie dite représentative n'a pas réussi jusqu'à présent à représenter les intérêts des majorités nationales » [894].

Au-delà de la revendication syndicale et de la volonté d'établir une continuité avec les luttes autochtones passées, comme cela a été établi plus haut, un discours d'une meilleure représentativité en lien avec le retour à la démocratie imprègne la posture de la CSUTCB. Cette négation mutuelle de reconnaissance se retrouve dans la lutte pour la reconnaissance définie par Honneth. Ce dernier écrit ainsi : « si je ne reconnais pas mon partenaire d'interaction comme une personne d'un certain genre, alors je ne puis me voir reconnu dans ses réactions comme une personne du même genre, parce que je lui dénie justement les qualités et les capacités dans lesquelles je veux me sentir confirmé par lui » [895]. La création du CONAMAQ en 1997 vient, en quelque sorte, remédier à cette négation mutuelle de reconnaissance par l'adoption d'une stratégie plus conciliatrice avec le gouvernement et à une rupture avec le modèle syndical. Une autre organisation autochtone va également mettre à l'agenda la demande de reconnaissance au niveau national.

Créée en 1982, la Confédération des peuples autochtones de l'Orient Bolivien (*Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano*, CIDOB) représente les trente-quatre peuples

894. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, p. 238.
895. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 51.

autochtones des basses terres, qui comptent pour environ 2% de la population bolivienne. À partir de 1987, l'Assemblée du peuple guaraní (*Asamblea del Pueblo Guaraní*, APG) se constitue et apporte un soutien de poids à la CIDOB car les Guaranís représentent le peuple autochtone le plus important des basses terres sur le plan démographique. En 1990, cette dernière organise une « marche pour le territoire et la dignité » qui dure soixante-dix jours et va des basses terres de l'Amazonie jusqu'aux plateaux andins de La Paz. La mobilisation contribue à la prise de conscience au niveau national de l'existence de peuples autochtones amazoniens, à la reconnaissance de territoires autochtones qui, dans le cas des terres tropicales, souffrent moins de l'absence de continuité territoriale, et à la ratification par la Bolivie de la Convention 169, parmi les premières du continent [896]. La CIDOB devient la même année l'interlocutrice officielle de l'État pour les peuples autochtones des basses terres et propose en 1992 un projet de loi autochtone, qui est cependant refusé par le Congrès [897]. Cette stratégie légaliste, qui se mêle aux marches revendicatives, lui permet d'occuper la scène politique nationale de la décennie 1990 au nom des peuples autochtones.

Le gouvernement de Paz Zamora reconnaît des territoires des basses terres comme autochtones [898] et officialise également l'éducation interculturelle bilingue qui acte la reconnaissance de la différence culturelle [899]. L'inscription de cette reconnaissance dans la Constitution en 1994 avec la modification de l'article premier achève un processus d'inclusion des peuples autochtones dans la vie politique nationale qui accompagne plus largement la stabilisation d'une compétition électorale régulière, ainsi que la transformation de l'administration étatique en accord avec le contexte mondial contemporain [900]. Cette transition est également celle du champ des organisations autochtones avec le CONAMAQ et la CIDOB qui l'emportent sur la tradition syndicale paysanne de la CSUTCB, bien que l'organisation reste centrale dans la défense des intérêts paysans des hautes terres.

896. Albó, « Bolivia : From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies », *op. cit.*, p. 77.

897. « Proyecto de ley indígena del CIDOB es inconstitucional », *Última Hora*, 27 sept. 1992, p. 15.

898. « Decretos en favor de étnias », *Última Hora*, 25 sept. 1990, pp. 12-20 ; « Gobierno concede territorios a los grupos étnicos, tras firmarse acuerdo », *Última Hora*, 23 sept. 1990, p. 24.

899. Pour l'ensemble de ces éléments, voir Laurent Lacroix, « La participation de la Confédération Indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n° 60-1, 2011, pp. 103-119.

900. Adolfo Mendoza note que les demandes des peuples autochtones des basses terres étaient plus relatives à une demande de reconnaissance qu'au droit à l'autodétermination dans le sens d'une modification de la structure étatique. Entretien téléphonique avec Adolfo Mendoza Leigue, ancien sénateur pour le MAS et sociologue, 29 avril 2020.

Au Chili, les organisations mapuche, huilliche – les Mapuche du Sud –, aymaras et rapa nui participent à la transition démocratique par l'entremise de négociations avec le candidat de la Concertation, Patricio Aylwin. Ses représentants se réunissent avec le démocrate-chrétien dans la ville de Nueva Imperial au Sud du pays le 1er décembre 1989 et aboutissent à un accord sur plusieurs points. Éponyme à la ville où il prend place, cet accord comprend les promesses suivantes : reconnaissance constitutionnelle des peuples autochtones et de leurs droits économiques, sociaux et culturels fondamentaux ; création d'une Corporation nationale de développement autochtone qui puisse coordonner et promouvoir le développement des peuples autochtones tout en permettant leur participation ; la création au début du gouvernement d'Aylwin d'une commission spéciale pour les peuples autochtones afin d'étudier les propositions formulées dans l'accord et leur incorporation dans le programme de gouvernement. En retour, les organisations autochtones s'engagent à « soutenir et défendre » le gouvernement de Patricio Aylwin en faveur de la « récupération démocratique du Chili ». Un deuxième point promeut le développement d'institutions pour la participation des peuples autochtones au sein de l'État. Il déclare que les organisations autochtones doivent :

> canaliser leurs demandes légitimes et leurs aspirations à la justice face aux graves problèmes qui affectent les peuples autochtones à travers les organes et les mécanismes de participation qui seront créés par le futur gouvernement, conformément aux dispositions du programme de la Concertation, afin de faciliter une action plus efficace et coordonnée de l'État et des organisations autochtones permettant de progresser dans la résolution de ces problèmes [901].

La visée du candidat de la Concertation apparaît ici clairement. La recherche d'un soutien électoral et la volonté de canaliser – le mot est directement employé – attestent à la fois de l'importance politique des organisations autochtones, plus particulièrement mapuche, au vu du lieu choisi pour la réunion, dans la transition démocratique et de la possibilité pressentie de la part des autorités civiles d'une force politique qui déborde celle circonscrite par les futures institutions autochtones prévues par l'accord. La Commission spéciale des peuples autochtones (*Comisión Especial de Pueblos Indígenas*, CEPI) voit le jour en mai 1990 et se compose de plusieurs dirigeants mapuche, notamment issus d'Admapu [902]. Ses cinq ans de travaux dédiés à la préparation de la loi autochtone ne permettent cependant pas au projet de conserver les propositions pouvant remettre en cause l'unicité de l'État, comme le sont

901. *Acuerdo de Nueva Imperial*, *op. cit.*
902. *Decreto 30. Crea comision especial de pueblos indigenas*, Santiago : Ministerio Secretaría General de Gobierno, 17 mai 1990.

les mentions de « territoire » ou celle de « peuples autochtones ». Les gouvernements de la Concertation renoncent, de ce fait, aux promesses formulées à Nueva Imperial, notamment la reconnaissance constitutionnelle. L'adoption de la loi autochtone en 1993 clôt supposément la période de transition pour les peuples autochtones. Elle marque plutôt l'échec de la volonté de canalisation que l'accord de Nueva Imperial pensait sceller. Une autre tentative de reconnaissance voit le jour en 2001 avec la Commission vérité historique et nouveau pacte avec les peuples autochtones (*Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*), présidée par Patricio Aylwin. La Commission aborde historiquement la relation entre les peuples autochtones et l'État chilien et formule des recommandations politiques en faveur de leurs droits [903]. Elle ne remédie cependant pas à l'absence de reconnaissance constitutionnelle ou à une meilleure mise en œuvre des droits des peuples autochtones.

En Bolivie comme au Chili, les Aymaras et les Mapuche participent pleinement aux divers processus de transition démocratique et aux crises politiques qui engendrent une redéfinition de l'espace politique et, par là, une facilité à pouvoir avancer les demandes de reconnaissance, bien qu'un coût en termes de mobilisation de ressources persiste. Cette participation ne satisfait, cependant, pas l'entièreté de ces demandes. Une inégalité issue d'une diversité d'effets se maintient car, comme l'explique Emmanuel Renault, celle-ci

> tient non seulement au non-respect des droits fondamentaux de certains et à la distribution inégalitaire des richesses, et à la non-reconnaissance politique de certaines identités collectives, mais également à tout un ensemble d'effets de déni de reconnaissance passant par l'institutionnalisation (dans la société en tant qu'elle est irréductible à l'État) de cultures et de modèles normatifs induisant effets de dévalorisation, d'invisibilisation et de stigmatisation [904].

Le début d'institutionnalisation des demandes des peuples autochtones au cours des processus de transition perpétue ainsi la relation inégalité entre ceux-ci et le reste de la population. La non-satisfaction des demandes de reconnaissance formulées par les organisations autochtones accentue la volonté de distinction culturelle qui, de ce fait, justifie plus crûment le besoin de reconnaissance. La culture devient alors un moyen de résistance.

903. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, *op. cit.*
904. Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Armillaire, Paris : La Découverte, 2004, p. 275.

5.1.2 La culture comme moyen de résistance

Une approche fonctionnaliste de la culture en ferait un simple moyen de distinction vis-à-vis d'autres groupes. De ce fait, sa valeur stratégique permettrait un positionnement au sein d'un espace de luttes où la différence serait rémunératrice. Les apports de l'anthropologie montrent, cependant, que cette vision est faible, voire nulle, au niveau empirique puisqu'elle fait de la culture un objet à la libre disposition des acteurs. Comme l'explique Marshall Sahlins,

> la différence culturelle n'a pas de valeur fonctionnelle. Tout dépend de ce qu'on en fait et dans quel contexte historique. Aujourd'hui, (…) les peuples autochtones opposent consciemment leur « culture » aux forces de l'impérialisme occidental. Celle-ci devient donc l'*antithèse* d'un projet colonial de discrimination et de stabilisation, dans la mesure où les peuples l'utilisent non plus seulement pour marquer leur identité, mais pour prendre en main leur destinée [905].

Les théories multiculturalistes montrent bien la valeur constitutive de la culture dans la communauté de sens que forme un groupe particulier. Prendre la culture comme moyen de résistance signifie donc analyser la construction symbolique d'une opposition vis-à-vis d'un autre groupe. Sur le plan analytique, c'est en quelque sorte l'étape précédente à la reconnaissance. Elle est, cependant, traitée ici à la suite car elle fait état du changement social que les politiques de reconnaissance n'ont pas su inscrire dans les institutions. La différence entre celles-ci et les demandes que portent les Aymaras et les Mapuche apparaît ainsi de manière plus saillante. L'approche par la culture confère à l'analyse sociale une visée propice à l'étude contextuelle non déterministe. Comme l'affirme Sahlins, la culture est « composée de pratiques dont les raisons sont suffisantes à leur existence sans être jamais nécessaires. En tant qu'organisation sociale du sens, et donc organisation signifiante de la société, un schème culturel bénéficie d'une forme de liberté dont ne dispose pas l'univers physique contraint par ses nécessités matérielles ». Il poursuit : « le minimum requis pour les choses culturelles est qu'elles soient suffisamment logiques, intelligibles et communicables, qu'elles fassent sens dans un certain univers de signification. Mais il existe d'innombrables possibilités de faire sens (…). L'histoire peut donc obéir à un ordre culturel sans être prescrite par la culture » [906].

L'anthropologue mexicain Guillermo Bonfil Batalla développe, au début des années 1980, une perspective qu'il nomme « contrôle culturel » et qui rejoint en partie celle de Sahlins, bien qu'il maintienne une opposition entre société et culture. Sa conceptualisation doit permettre une compréhension des relations entre groupes dominés et dominants, notamment dans le cas

905. Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, *op. cit.*, p. 14. Italiques originales.
906. *Ibid.*, pp. 33-34.

des peuples autochtones en Amérique latine. Il définit le contrôle culturel comme « la capacité de décision sur les éléments culturels ». Ce contrôle « implique non seulement la capacité sociale d'utiliser un élément culturel donné, mais – plus important encore – la capacité de le produire et de le reproduire » [907]. Malgré un risque de réification de la culture, Bonfil Batalla souligne l'aspect de production et reproduction culturelle qui fonde justement l'organisation sociale du sens pour un groupe donné.

La construction symbolique d'opposition, qu'est la culture comme moyen de résistance, trouve une expression particulière dans le Chili dictatorial. L'adoption du décret loi nº 2.568 donne lieu à la création des Centres culturels puis d'Admapu, comme le détaille le chapitre 3. Le prisme culturel adopté répond à deux éléments de contexte. Le premier se manifeste par la volonté des organisations mapuche de contester l'article premier du décret-loi qui fait de l'acquisition d'un titre de propriété privée en milieu rural la perte de la qualité d'autochtonie. L'affirmation d'une particularité culturelle, formulée de plus par des militants qui ne sont pas nécessairement paysans, vise à démontrer au régime que ce n'est pas le changement de statut foncier qui mettra fin au fait d'être Mapuche. À la fois l'organisation de la contestation à partir d'espaces urbains – Temuco dans ce cas – et l'aide reçue par l'Église catholique attestent d'une recomposition de l'espace des mouvements sociaux [908] qui, contrairement aux années 1970, ne fait pas de la lutte paysanne un espace premier de mobilisation. Le changement de nom des Centres culturels en Admapu en 1980 renforce la distinction culturelle puisque c'est à présent un terme en mapudungun qui est utilisé. Christian Martínez Neira et Patricia Rodríguez parlent ainsi de politisation de la culture.

Une cérémonie traditionnelle, un *nguillatun*, se tient, par exemple, pour le centenaire de la fondation de la ville de Temuco en 1981 sur la colline qui surplombe la ville. Plusieurs figures importantes y sont invitées, dont Adolfo Pérez Esquivel, le résistant à la dictature argentine et lauréat du prix Nobel de la paix, et l'évêque de Temuco Sergio Contreras, qui avait contribué à la formation d'Admapu [909]. La présence de figures résistantes à des régimes dictatoriaux et la tenue de l'événement dans un lieu public joue sur l'ambivalence de l'acte comme à la fois une contestation des autorités chiliennes et de leur projet de remise en cause de la qualité distinctive des Mapuche vis-à-vis de la société chilienne, et la simple expression culturelle par

907. Guillermo Bonfil Batalla, « Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 27, nº 103, 1981, p. 183.
908. L'expression vient de Lilian Mathieu, « L'espace des mouvements sociaux », *Politix*, vol. 77, nº 1, 2007, pp. 131-151.
909. Martínez Neira et Rodríguez, « Partisan Participation and Ethnic Autonomy », *op. cit.*, pp. 604-605.

un acte cérémoniel dont le contenu apparaît comme non politique. Cette volonté d'évitement du politique est le deuxième élément de contexte qui permet de mieux comprendre ce prisme culturel. La dictature ne perçoit pas l'expression culturelle comme une menace politique [910]. Ce n'est cependant qu'un évitement partiel puisqu'il sert une politisation. La dépolitisation que présente l'usage d'éléments culturels n'est qu'une autre forme de politisation [911]. La politisation de la culture ne se comprend donc pas comme la transformation en outil politique d'éléments culturels à disposition des acteurs mobilisés, mais plutôt comme la redéfinition des frontières du politique [912] par « la référence à des principes généraux devant régir une société (…) et la reconnaissance de la dimension conflictuelle des positions adoptées », comme la définit Camille Hamidi [913]. La volonté d'affirmer la présence d'un nouvel acteur politique grâce à la construction symbolique d'opposition confirme cette politisation qui s'appuie sur la qualité distinctive d'une culture à part entière, elle-même à l'origine de l'argument qui fonde l'existence d'un peuple.

De ce point de vue, le travail sur la langue prend une importance cruciale. Le linguiste mapuche Anselmo Raguileo propose ainsi un nouvel alphabet de mapudungun et forme un groupe universitaire dont fait partie Elisa Loncón, futur linguiste et première présidente de la Convention constitutionnelle chilienne en 2020. Cette dernière participe également à un groupe de théâtre au sein d'Admapu. Grâce au théâtre, l'histoire et la lutte mapuche sont représentées dans les communautés rurales, qui n'y ont pas nécessairement accès. Comme l'explique Elisa Loncón : « nous mettions en scène [des présentations] à Temuco, ainsi que lors d'actions culturelles et de protestation, car elles abordaient les thèmes de la terre, de la culture et de la dictature. Nous avons apporté de nombreuses pièces dans les communautés, dans le but de les organiser » [914]. Les deux éléments du prisme culturel se retrouvent à nouveau : la formation d'un groupe par la construction symbolique d'une opposition et la stratégie d'évitement du politique grâce à la mise en avant de formes d'expression culturelle dans la mobilisation.

910. Hale et Millamán, « Cultural Agency and Political Struggle in the Era of *Indio Permitido* », *op. cit.*, pp. 287-288.

911. Cette idée de la dépolitisation comme politisation est tributaire du cours « L'Amérique latine dans les relations internationales » de l'année universitaire 2017-2018 donné par Mélanie Albaret.

912. Déloye et Haegel, « La politisation », *op. cit.*, p. 69.

913. Camille Hamidi, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue francaise de science politique*, vol. 56, nº 1, 2006, p. 10.

914. Martínez Neira et Rodríguez, « Partisan Participation and Ethnic Autonomy », *op. cit.*, p. 607.

Malgré l'apparent succès de ces actions, les militant·es mapuche reste, néanmoins, la cible de la répression de la dictature. En avril 1984, deux dirigeants d'Admapu, accusés d'avoir provoqué des actes de violence dans une commune du Sud du pays, sont déportés dans le désert d'Atacama pour quatre-vingt-dix jours sur ordre du ministère de l'Intérieur. Le CRI nie toutefois le terme de répression pour justifier le contrôle de l'État envers ceux et celles qui ne respectent pas ses lois [915]. À la suite de la transition démocratique, ce deuxième aspect se fait moins prégnant du fait de la libre expression des revendications politiques. La construction symbolique d'opposition se poursuit toutefois car elle contribue également à la construction d'un sujet de droit et de l'établissement de frontières pour la formation d'un peuple. Le Conseil de toutes les terres (*Consejo de todas las tierras, Aukiñ Wallmapu Ngulam*, CTT), qui devient hégémonique au cours de la décennie 1990, crée ainsi un drapeau mapuche, le *wenufoye*. Le drapeau est révélé une semaine avant le jour des « 500 ans de résistance », le 5 octobre 1992 [916].

En Bolivie, les mouvements kataristes et indianistes réalisent également un travail de réinvention des traditions autochtones. Celui-ci trouve d'abord un lieu d'expression dans les organisations paysannes et autochtones. La CSUTCB use de termes aymaras dès sa constitution en 1979 et fait référence aux luttes passées. Ce discours lui sert justement de point d'appui pour sa mobilisation au cours de la transition et de celles qui suivent. Le CONAMAQ approfondit l'usage de catégories traditionnelles en se distinguant de la CSUTCB par son organisation qui ne suit plus le modèle syndical mais s'appuie sur la structure originelle aymara. Une actualisation de différents niveaux de pouvoir territorial, de l'*ayllu* au *suyu* en passant par la *marka*, produit de nouvelles formes d'appartenance. La direction du CONAMAQ se fait par pair et respecte la parité femme-homme selon le principe aymara du *chacha warmi*, bien que dans la répartition des tâches l'inégalité de genre se maintienne. Un système de rotation (*muyu*) induit un changement tous les deux ans de dirigeant·es avec l'impossibilité de se représenter, en accord avec la cosmovision andine [917]. Une transition plus générale s'opère dans une majorité de communautés, du discours syndical à celui de l'autochtonie [918].

Un travail intellectuel sous-tend également ce changement organisationnel. L'atelier d'histoire orale andine (*Taller de Historia Oral Andina*, THOA) se veut à l'origine de celui-ci. Le

915. Claudio Espinoza Araya et Magaly Mella Abalos, « Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile », *Pacarina del Sur*, vol. 5, nº 17, 2013, p. 13.
916. Pour une étude de la trajectoire du CTT, voir Fernando Pairican Padilla, « Sembrando ideología : el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de aylwin (1990-1994) », *SudHistoria : Revista Digital en Estudios desde el Sur*, nº 4, 2012, pp. 12-42. Voir figure A.23 en annexe pour une illustration du drapeau.
917. Powęska, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia*, *op. cit.*, chap. 4.
918. Albó, « ¿...y de kataristas a mnristas ? », *op. cit.*, p. 61.

groupe se crée à la UMSA en 1983 autour de Silvia Rivera Cusicanqui qui y intègre plusieurs de ses étudiant·es. Une des conditions d'entrée est la connaissance d'une langue autochtone, principalement l'aymara. Une division s'opère entre *jiliris*, à savoir les expérimenté·es ou les autorité·es, et *sullkas*, les étudiant·es. Dans les premiers, se retrouvent Silvia Rivera Cusicanqui, Esteban Ticona et Ramón Conde. Un objectif de recherche à partir de l'histoire orale afin de reconstituer l'histoire aymara guide les premiers travaux du groupe. Il contraste avec la domination du marxisme au sein de l'université la plus prestigieuse de Bolivie, plus particulièrement dans la licence de sociologie où Silvia Rivera Cusicanqui enseigne un cours intitulé « Superstructure idéologique ». Néanmoins, les organisations étudiantes kataristes et indianistes, comme le MUJA, ont déjà opéré un éloignement de l'approche marxiste. Grâce à la consultation d'archives, plusieurs soulèvements aymaras du début du siècle réémergent. La presse de l'époque les qualifie généralement « révoltes irrationnelles » et décrit la « bestialité des Indiens ». Le THOA s'attache, au contraire, à étudier les formes d'organisation des communautés et les raisons à l'origine de ces révoltes.

Silvia Rivera Cusicanqui demande alors à ses étudiant·es de reconstituer leur biographie pour à la fois relier les trajectoires individuelles à la construction historique en cours dans le THOA et surmonter la honte associée à l'appartenance aymara. La valorisation associée à la maîtrise de l'aymara participe ainsi d'un retournement du stigmate, d'autant plus qu'il sert également à mener les recherches dans les communautés grâce aux entretiens qui fondent l'histoire orale. Le groupe conduit des recherches sur le dirigeant aymara Santos Marka T'ula qui mène une lutte légale pour ses terres dans les années 1920 et 1930 [919]. Une méthodologie scientifique est mise en œuvre et reçoit le soutien de chercheur·ses étranger·es, dont Tristan Platt et Thérèse Bouysse-Cassagne. Plusieurs publications aboutissent. Elles s'accompagnent également d'un travail de diffusion moins classique des résultats. Le THOA développe ainsi des histoires radiophoniques en aymara afin de restituer leurs recherches aux communautés concernées dont les habitants ne maîtrisent pas nécessairement l'écrit. La radio San Gabriel diffuse l'histoire de Santos Marka T'ula en feuilletons. D'autres radios se chargent également d'une diffusion dans d'autres régions de l'*altiplano*. Le THOA approfondit également ce travail culturel par l'adoption du format audiovisuel et la réalisation de documentaires. La

919. Marcelo Fernández insiste justement sur l'importance de la découverte de cette lutte politique et légale face aux grands propriétaires. Les Aymaras de l'époque mobilisent ainsi des documents historiques afin de faire valoir leurs droits. Voir l'entretien avec Marcelo Fernández, ancien membre du THOA et ancien fonctionnaire du ministère des Autonomies, La Paz, 4 février 2020

constitution d'un public au sein du peuple aymara et, plus particulièrement, des communautés qui le composent, donne lieu à ce que les membres du THOA qualifient de « reconstitution des ayllus ».

Une définition claire de ce processus ne ressort pas nécessairement des écrits du THOA. La reconstitution des ayllus prend parfois une valeur de slogan politique plus que scientifique. Elle renvoie, néanmoins, à la volonté de réinventer les formes d'organisation traditionnelle aymaras au sein des communautés rurales, qu'un vocabulaire autour des autorités politiques aymaras véhicule puissamment. L'ayllu se comprend ainsi comme l'assise territoriale des relations sociales qui constituent la culture aymara, y compris son héritage précolombien. La réciprocité, la responsabilité envers la communauté et le respect des autorités autochtones doivent régir ces relations sociales [920]. Les membres du THOA montent des ateliers de formation de dirigeant·es autochtones (*talleres de liderazgo*) dans les communautés à partir des années 1990, dans le contexte de décentralisation et néolibéral que connaît la Bolivie. La compilation de documents historiques, notamment des titres de possession des terres, servent également au mouvement de reconstitution historique. La mobilisation historique et scientifique, culturelle et médiatique, politique et institutionnelle se coordonnent ainsi dans le travail du THOA. La reconnaissance gouvernementale de celui-ci arrive en 1997 avec une audience formelle de la vice-présidence qui décide du soutien à la reconstitution des ayllus. Mais l'influence majeure du THOA s'exerce sur la CSUTCB, qui à partir de 1988 use de manière plus prégnante les termes de peuples autochtones (*pueblos originarios*) et d'ayllu, puis sur la création du CONAMAQ en 1997, qui fait suite à la constitution d'un ensemble de fédérations régionales d'ayllus dont la presse se fait parfois l'écho [921]. La capacité fédérative des Aymaras apparaît à nouveau. Une opposition au modèle syndical – bien que María Eugenia Choque préfère parler de complémentarité car le syndicat permet de médier la relation avec l'État – et une volonté d'interpellation de l'État guide l'action du THOA selon ses membres [922].

La construction symbolique d'opposition apparaît ainsi dans les pratiques mises en œuvre par les Aymaras et les Mapuche. Un ensemble, plus ou moins cohérent, de schèmes d'interprétation de leur réalité et de leur rapport à l'État se constitue au cours de la décennie

920. María Eugenia Choque, « La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas », *in* Fernando García S. (dir.), *Las sociedades interculturales : un desafío para el siglo XXI*, Quito : FLACSO, IBIS, 2000, pp. 13-30.

921. « Organización de las comunidades indígenas », *Última Hora*, 20 fév. 1987, p. 3.

922. Le développement sur le THOA s'appuie sur Lucila Criales et Cristóbal Condoreno, « Breve reseña del taller de historia oral andina (THOA) », *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol. 10, nº 43, 2016, pp. 57-66.

1980 et 1990. Il s'appuie sur une diversité organisationnelle qui va du groupement intellectuel à l'organisation autochtone, en passant par des collectifs à visée uniquement culturelle. Une politisation s'associe à cette construction symbolique puisqu'elle redéfinit les frontières du politique par le changement des limites de la communauté nationale. L'État doit à présent reconnaître la différence politique et culturelle que constituent les peuples autochtones. Or, la traduction juridique la plus directe de cette reconnaissance est le droit à l'autodétermination. Sa forme politique qu'est l'autonomie restructure également le rapport aux autres acteurs politiques dans l'espace national et le contenu revendicatif des organisations autochtones.

5.2 Les formulations de l'autonomie

5.2.1 Une revendication distincte des partis politiques

La construction culturelle s'accompagne d'une distanciation vis-à-vis des organisations politiques qui auparavant faisaient office d'intermédiaires dans la formulation de revendications politiques par les peuples autochtones. Au cours de la décennie 1970, les mouvements aymaras et mapuche mènent bien des actions de manière autonome. Ils restent, cependant, tributaires des partis politiques et des syndicats pour que ces actions se concrétisent dans le champ politique national. L'investissement des acteurs autochtones de l'époque dans ces partis et syndicats témoigne de la légitimité de ces derniers dans la canalisation des demandes politiques. Les Mapuche s'appuient ainsi sur le MIR, mais également sur le parti socialiste et le parti communiste chiliens. Les Aymaras se retrouvent au sein de la CNTCB puis de la CSUTCB. L'histoire de ces organisations politiques et de leurs réseaux internationaux offrent aux acteurs autochtones persécutés au cours des dictatures un soutien nécessaire pour survivre à la répression ou pour organiser des actions de résistance une fois en exil. Les partis politiques et les syndicats subissent, néanmoins, des transformations au cours des deux décennies 1980 et 1990 qui se ressentent au niveau mondial. Le nombre de militant·es se réduit et le modèle du parti de masse tend vers celui d'un parti plus technocratique. L'adoption de politiques néolibérales par des partis historiquement de gauche contribue à une délégitimation auprès de leurs soutiens, dont les peuples autochtones. C'est le cas du MNR de Víctor Paz Estenssoro à partir de 1985 ou du PSC qui participe à la coalition de la transition, laquelle ne bifurque pas de la politique économique de la dictature.

Du côté des peuples autochtones, la distanciation vis-à-vis des organisations politiques qui structuraient précédemment le champ national résulte de plusieurs facteurs. Tout d'abord, le fait de ne pas trouver dans les partis politiques et les syndicats un mode d'expression adéquat afin de formuler leurs revendications spécifiques devient plus saillant pour les peuples autochtones. Une critique des structures héritées du régime républicain approfondit le refus de s'appuyer à nouveau sur les partis et les syndicats. Ensuite, le contexte de transition démocratique restructure le champ politique bolivien et chilien et laisse donc place à la formation de nouvelles organisations politiques, à laquelle participent les peuples autochtones. Enfin, la revendication même du droit à l'autodétermination conduit à cette distinction puisqu'elle ne fait pas sens pour les partis et syndicats, parties prenantes de l'espace national, de défendre une forme d'éloignement du jeu politique électoral que pourrait induire l'autonomie. Une tension entre la prise de pouvoir de l'État ou la revendication de droits d'un secteur socio-professionnel particulier, objectifs respectifs des partis et syndicats, et la revendication du droit à l'autodétermination émerge ainsi. La culture comme résistance fonde ici la différenciation entre organisations politiques traditionnelles aux champs politiques respectifs, et organisations autochtones puisqu'elle induit une divergence en termes d'objectifs politiques. Une politisation importante des acteurs autochtones soutient cette différenciation car ils viennent remettre en cause les frontières du politique et du champ qui le constitue. La différenciation entre organisations reste, cependant, un processus en cours durant les années 1980 et 1990 qui ne prend complètement forme qu'après les années 2000. Pour cette raison, la revendication d'autodétermination fait encore l'objet de débats et de formulations divergentes.

En Bolivie, le manifeste de Tiwanaku de 1973 exprimait déjà un rejet des partis politiques au nom de leur manque de considération des demandes des peuples autochtones et des paysans. À la fois la volonté de ne plus être instrumentalisés à des fins électorales ou de légitimité politique, et de pouvoir devenir autonomes dans la prise de décisions relatives aux enjeux qui les concernent justifient cette distanciation. Comme le note Silvia Rivera Cusicanqui, les signataires du manifeste « expriment une grande méfiance envers les partis de droite, dont le MNR, qui les ont utilisés comme "un simple accessoire pour leurs ambitions". Mais ils font preuve d'une égale réticence à l'égard "des partis qui se réclament de la gauche mais n'admettent pas que la paysannerie soit maîtresse de son destin" » [923]. Javier Hurtado cite la phrase du manifeste qui affirme : « le plus grand bien que les gouvernements et les partis

923. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, p. 182.

politiques puissent faire aux paysans est de nous laisser élire librement et démocratiquement nos propres dirigeants » [924]. La coloration politique des partis importe donc peu puisque, de droite comme de gauche, une négation de l'autonomie des peuples autochtones est à l'œuvre. La création de la CSUTCB à la fin des années 1970 témoigne néanmoins de la nécessité pour le mouvement aymara de continuer à s'appuyer sur des structures politiques traditionnelles, notamment au cours des périodes les plus répressives, comme celle de la dictature de García Meza. Le besoin d'une action politique rapide et efficace conduit certainement à préférer des structures déjà constituées à celles qui auraient besoin de construire à nouveau un soutien politique. La création des partis kataristes introduit, cependant, une autonomie plus grande dans la définition d'une politique propre aux peuples autochtones. Le MRTK assume principalement cette tâche à la fin des années 1980.

Les faibles résultats des partis kataristes aux élections générales boliviennes depuis 1980, jamais au-dessus de 3%, les conduisent cependant à ne plus se présenter en 1997. Mais cela ne signifie pas l'absence d'une présence aymara dans le processus électoral car se maintient le parti populiste CONDEPA qui arrive en troisième place des élections générales de 1997 avec 17% des voix grâce à la candidature de la *chola* aymara Remedios Loza. Quatre députés aymaras de CONDEPA entrent au parlement en 1997, en même temps que le dirigeant paysan des *cocaleros* et d'origine aymara, Evo Morales [925]. Ce dernier participe avec les huit députés autochtones – sur les cent trente que compte l'Assemblée –, tous issus des hautes terres, à la création d'une « Brigade parlementaire autochtone » afin de travailler ensemble au-delà des différences partisanes. Cette volonté de coordination est cependant un échec du fait de la persistance des intérêts liés aux partis, de l'absence de soutien matériel du parlement, et du manque d'expérience politique. La participation politique au sein des institutions nationales trouve, de ce fait, peu de débouchés en termes d'acceptation des demandes des peuples autochtones, au contraire de mobilisations extra-parlementaires comme en témoignent les différentes marches organisées au cours des deux décennies de la fin du XXe siècle [926].

Une nouvelle classe politique autochtone apparaît de manière plus prégnante grâce aux élections locales, notamment à la suite des lois de décentralisation. En 1997, quatre-cents quatre-vingt-quatorze autochtones et paysans sont élus à un mandat municipal pour

924. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, p. 59.
925. Donna Lee Van Cott, *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, New York : Cambridge University Press, 2005, p. 69.
926. Albó, « Bolivia : From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies », *op. cit.*, pp. 95-96.

la première fois, soit 29% du total des autorités municipales, allant jusqu'à 62% dans le département d'Oruro marqué par une forte présence aymara et quechua. Une relation étroite avec les partis politiques se maintient toutefois avec 48% des autochtones et paysans devenus conseillers municipaux directement choisis par des partis politiques, dont 89% qui avaient déjà été militant·es au sein d'un parti, selon une étude menée par Xavier Albó en 1999. Ces partis sont principalement ceux qui réalisent des scores importants pour les élections générales, ce qui rend compte de la nécessité pour ces derniers de s'appuyer sur les acteurs autochtones présents dans les milieux ruraux afin de s'adapter à l'émergence d'un nouveau pouvoir local produit par la décentralisation. Certains partis, de plus petite taille, doivent également rechercher le soutien d'organisations autochtones pour présenter des candidats dans les localités rurales ou éloignées des grands centres urbains. Les organisations autochtones désignent 36% des élus municipaux, bien que 69% d'entre eux avaient déjà été militants d'un parti. L'Assemblée pour la souveraineté des peuples (*Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*, ASP), sur laquelle revient la partie suivante, profite de ce soutien des organisations autochtones avec une importante majorité de ses élus issue des organisations autochtones et paysannes [927]. Une tendance à la professionnalisation s'observe alors, comme le notait le chapitre précédent.

La formation d'une classe politique autochtone soutenue par les partis traditionnels émerge en parallèle de l'investissement des institutions étatiques, locales comme nationales, par les organisations autochtones. La perte de popularité du katarisme au niveau national, qui avait acquis le contrôle de la CSUTCB puis de la COB, s'explique en partie par les luttes entre organisations syndicales paysannes et partis kataristes qui conduit à une fragmentation de ces derniers, mais également par l'échec du projet d'union populaire de l'UDP qui laisse les peuples autochtones sans organisations politiques de gauche auxquelles se rattacher [928]. Une partie de des kataristes choisit la voie armée à partir de la fin des années 1980 avec la création de l'Armée de guérilla Túpac Katari (*Ejército Guerrillero Túpac Katari*, EGTK) qui inclut notamment le dirigeant aymara Felipe Quispe, ancien membre du MITKA, et le militant marxiste et futur vice-président d'Evo Morales, Álvaro García Linera [929]. La lutte armée se justifie par l'équivalence entre la résistance anticoloniale aymara de Túpac Katari et celle nécessaire au contexte contemporain, selon Felipe Quispe. L'organisation clandestine

927. *Ibid.*, pp. 82-87.
928. Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*, pp. 215-217 ; Albó, « ¿...y de kataristas a mnristas ? », *op. cit.* ; Lee Van Cott, *From Movements to Parties in Latin America*, *op. cit.*, pp. 63-64.
929. « Alvaro García Linera : Sí, yo soy miembro del EGTK », *Última Hora*, 16 avr. 1992, p. 15.

met en œuvre des attentats contre les sièges des principaux partis politiques, puis contre des infrastructures étatiques au début des années 1990. Les autorités arrêtent rapidement les membres de l'organisation. L'EGTK disparaît en 1992 avec un soutien très relatif de la part des Aymaras et des organisations paysannes [930]. À sa sortie de prison en 1997, Felipe Quispe reprend son militantisme et devient l'année suivante le secrétaire général de la CSUTCB [931]. Il acquiert alors une grande popularité auprès de la population aymara qui le surnomme le « mallku » [932].

Le mouvement katariste va, toutefois, partiellement se recomposer dans le MAS à partir des années 2000. La création du CONAMAQ et de la CIDOB marque une rupture directe avec le modèle du syndicat et du parti politique et accentue le processus de différenciation. La CIDOB établit une représentation politique en opposition aux élites politiques et économiques des basses terres considérées comme étrangère car descendantes de colons ou de migrations internationales. Elle rompt ainsi avec les partis politiques présents dans cette partie du pays [933]. Le CONAMAQ s'inscrit en opposition au modèle des syndicats et des partis politiques au nom de leur incompatibilité avec les formes ancestrales d'organisation andine. Les autorités des communautés correspondent aux autorités de la confédération, respectant ainsi la représentation descriptive telle que définie par Hannah Fenichel Pitkin, soit « un organe représentatif [qui] se distingue par une correspondance ou une ressemblance exacte avec ce qu'il représente, en le reflétant sans distorsion » [934]. La distinction avec les structures politiques traditionnelles est alors radicale car elle établit l'existence d'une forme d'organisation politique concurrente à l'État [935]. L'argument culturaliste, qui a recours à l'invention de la tradition, trouve une justification empirique dans le déni de reconnaissance perpétué par les partis politiques traditionnels.

La transition démocratique plus tardive au Chili induit une continuation du lien entre les partis politiques de gauche et les Mapuche. Le contexte répressif donne lieu à la nécessité d'un soutien institutionnel plus important, car celui-ci s'estompe à partir des années 1990. La

930. « Campesinos : nada que ver con el EGTK », *Última Hora*, 23 mars 1992, p. 8.
931. « Felipe Quispe, ex guerrillero del EGTK, es el nuevo líder de los campesinos », *Última Hora*, 29 nov. 1998, p. 16.
932. Fabiola Escárzaga, « El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia », *Pacarina del Sur*, vol. 3, nº 11, 2012, p. 33.
933. Lacroix, « La participation de la Confédération Indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », *op. cit.*, p. 106.
934. Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley : University of California Press, 1967, chap. 4.
935. Powęska, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia*, *op. cit.*, p. 219.

relation entre les partis politiques de gauche et les Mapuche s'établit principalement au sein d'Admapu. Malgré une première volonté de non-politisation de l'organisation, dans le sens d'une participation des partis politiques en son sein, certains de ses dirigeants font valoir leurs liens partisans, comme Rosamel Millamán, membre des jeunesses communistes, ou José Santos Millao, membre du parti communiste, qui est cependant exclu de l'instance dirigeante de l'organisation mapuche les premières années. Dans le contexte de la crise économique de 1982 et de la mobilisation des partis d'opposition l'année suivante, les communistes investissent Admapu, alors que les socialistes sont divisés en plusieurs factions et que les Mapuche indépendants des partis ne parviennent pas à former une majorité. Les représentants du PC et du MIR prennent la tête d'Admapu au détriment de ceux qui dirigeaient auparavant l'organisation, à savoir Melillán Painemal, Isolde Reuque et José Luis Huilcamán. À partir de 1985, quelques socialistes, dont Aucán Huilcamán, intègrent la direction, pendant que les indépendants reste marginalisés. Les années suivantes, les divisions entre communistes et socialistes conduisent une majorité de militant·es à quitter Admapu. Le début de la transition à partir de 1988 accentue les différences avec les communistes qui estiment que les demandes principales des Mapuche, dont le droit à l'autodétermination, ne seront pas accordées par les partis de la Concertation. Melillán Painemal et Aucán Huilcamán critiquent le manque de considération du PC pour une prise de décision autonome des Mapuche [936]. Huilcamán fait la démonstration de cette autonomie par le refus de signer l'accord de Nueva Imperial [937].

À partir de ce refus de l'accord, le militant mapuche et socialiste crée une nouvelle organisation qui rompt le lien avec les partis politiques, sans toutefois s'investir dans la compétition électorale, à la différence des organisations aymaras. L'occupation du *fundo* Santa Clara près de Lumaco par cinq cents mapuche au moment des négociations de Nueva Imperial acte une autonomie vis-à-vis de la stratégie d'Admapu et contrevient à l'accord de Nueva Imperial qui enjoint la canalisation des demandes mapuche. Elle marque également la création du Conseil de toutes les terres. L'action illégale se termine le lendemain par l'expulsion des occupant·es. Le CTT reprend la structure politique mapuche par les titres de longko, machi et *werken*, qui signifie messager ou porte-parole. Le nom de l'organisation s'inspire également d'une forme de réunion entre les Mapuche qui s'est tenue pour la dernière fois à la fin du

936. Melillán Painemal fait part de sa position dans un entretien qu'il donne à la revue Nütram en 1988. Voir Rolf Foerster, « Entrevista a Melillán Painemal », *Revista Nütram*, vol. IV, nº 1, 1988, pp. 8-17.

937. Ce paragraphe s'appuie sur Martínez Neira et Rodríguez, « Partisan Participation and Ethnic Autonomy », *op. cit.*

xixe siècle. Ce type de réunion est reproduit en avril 1990 à Temuco et se conclut par un nguillatun [938]. L'usage de symboles culturels distinctifs opère une première distanciation, bien qu'Admapu en usât déjà, mais le CTT la radicalise. Sur le plan individuel, la bifurcation dans la trajectoire d'Aucán Huilcamán, du parti socialiste à dirigeant d'une organisation mapuche autonome, atteste de la distanciation vis-à-vis des partis politiques. Son répertoire d'action contraste finalement avec celui des organisations politiques traditionnelles puisque le CTT ne participe pas à des élections. Son mode d'action principale est, de plus, illégal au vu des lois chiliennes car il viole le droit à la propriété privée. L'occupation de terres considérées comme usurpées renoue avec celles du temps de la réforme agraire et se fait, cette fois-ci, sans l'aide de partis politiques ou d'organisations révolutionnaires.

Ce mouvement d'autonomisation s'accentue à la fin des années 1990 quand le CTT perd en hégémonie parmi les Mapuche. Un événement précipite la création d'une nouvelle organisation, la Coordination Arauco-Malleco (*Coordinadora Arauco-Malleco*, CAM), du nom de deux provinces historiquement mapuche. La commune de Lumaco, où se déroule les faits, dans la province de Malleco, se caractérise par un taux de 75% de pauvreté. Elle se trouve également au milieu d'exploitations forestières intensives, principalement d'eucalyptus, qui ont pour conséquence d'assécher les nappes phréatiques et d'appauvrir les sols. Les deux communautés mapuche au centre de l'événement de 1997, Pichilincoyan et Pililmapu, ont une longue trajectoire qui remonte à leur transformation en réduction à la suite de l'invasion de l'État chilien à la fin du xixe siècle, puis à la création d'une coopérative agricole pendant la réforme agraire et enfin à leur division sous la dictature pour vendre les terres aux compagnies forestières. Le 12 octobre 1997, deux cents mapuche des communautés Pichilincoyan et Pililmapu décident d'occuper la route d'accès au *fundo* Pidenco, propriété de l'entreprise forestière Forestal Arauco. Ils mettent fin à l'occupation sans violence les jours suivants.

Un mois après, des camions de l'entreprise sont incendiés, sans faire de victimes, après que des Mapuche aient pu écouter une conservation sur la fréquence radio de la police dans laquelle l'insulte d'« Indiens de merde » (*Indios de mierda*) est notamment prononcée. Une partie de la presse et des personnalités politiques chiliennes accusent alors les Mapuche de « terroristes » et la loi sur la sécurité intérieure de l'État est activée à leur encontre. Cette loi, qui date de 1958 et fut utilisée à maintes reprises au cours de la dictature, transpose des éléments de procédures de la justice militaire dans la justice ordinaire au nom de l'atteinte à la souveraineté de l'État-

938. Pairican Padilla, « Sembrando ideología », *op. cit.*

nation [939]. Douze mapuche sont incarcérés, et onze d'entre eux entament une grève de la faim afin de faire pression sur le gouvernement. Plusieurs organisations de la société chilienne, principalement mapuche, se mobilisent pour demander leur libération et la fin de l'application de la loi de sécurité intérieure de l'État. La CAM naît face à cette répression.

La même année, un conflit dans la région du haut Biobío se déroule autour de la construction du barrage hydroélectrique Ralco qui implique le déplacement de plusieurs familles mapuche, ce que certaines refusent. L'État chilien renvoie le directeur mapuche de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, qui s'opposait à la construction du barrage. Le nouveau directeur, Domingo Namuncura, écarte également l'expulsion des familles mapuche et ne fait qu'un an de mandat [940]. La Cour interaméricaine des droits de l'homme est saisie au début des années 2000 et une compensation est accordée aux familles alors que le barrage est achevé. Le corps d'une des activistes mapuche est retrouvée sans vie, flottant dans le lac formé par le barrage en 2013, sans que les circonstances de sa mort ne soit complètement élucidées [941]. Ce conflit, à la fois environnemental et politique, acte la fin de la confiance accordée par les Mapuche à la CONADI et aux politiques publiques qui leur sont destinées.

Le recours à des méthodes violentes à l'encontre d'intérêts privés marque un changement qualitatif dans le mouvement mapuche, tant sur le plan des actions entreprises par la CAM, qui fait figure d'organisation la plus radicale mais également de la plus populaire auprès des jeunes mapuche qui souhaitent participer au mouvement à la fin des années 1990, que sur celui de la répression. Un arsenal législatif issu de la dictature, comme la loi antiterroriste, donne à présent à l'État de nouveaux outils qui assoient une relation conflictuelle avec les Mapuche [942]. Une construction discursive autour de la rhétorique militaire et du conflit cadre la relation entre les Mapuche et l'État autour de l'atteinte à la souveraineté étatique par les actions menées au nom du droit à l'autodétermination [943]. L'intermédiation des partis politiques et des syndicats n'est plus. La revendication de l'autodétermination acquiert à présent le statut de demande transversale au sein des mouvements aymara et mapuche.

939. *Ley 12.927. Seguridad interior del Estado*, Santiago : Ministerio del Interior, 2 août 1958.

940. Entretien avec Domingo Namuncura, ancien directeur de la CONADI, réponses à un questionnaire transmis par voie électronique.

941. Haughney, *Neoliberal Economics, Democratic Transition, and Mapuche Demands for Rights in Chile*, *op. cit.*, chap. 8 et 9.

942. Pour les éléments sur la CAM, voir Héctor Llaitul et Jorge Arrate, *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*, Santiago : Ceibo, 2012 ; Fernando Pairican Padilla, « Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista mapuche », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, nº 1, 2013, pp. 35-57.

943. Pablo Segovia Lacoste, « La construction discursive de l'événement conflit mapuche dans la presse écrite chilienne », *Synergies Chili*, nº 12, 2016, pp. 73-87.

5.2.2 Une demande transversale

Une distanciation vis-à-vis des partis politiques et syndicats s'opère par une différenciation des répertoires d'action, l'échec d'un projet de gauche qui puisse inclure les peuples autochtones, et la critique de ces derniers qui fustigent le manque d'inclusion de leurs formes d'organisation au sein des champs politiques nationaux respectifs. Une approche fonctionnaliste, sans toutefois reprendre la téléologie qui est associée, permet d'approfondir la distinction entre les syndicats et partis politiques, et les peuples autochtones. La fonction première des partis politiques et des syndicats, à la condition qu'ils n'adoptent pas une stratégie révolutionnaire, consiste à prendre part au jeu politique national par la participation à des élections ou à des négociations afin d'exercer le pouvoir grâce au soutien populaire. Michel Offerlé en donne la définition suivante : « un parti est une entreprise de représentation participant à la compétition politique (aux formes légitimes historiquement variables) et prétendant, avec ses concurrents, monopoliser le droit de parler au nom des profanes et les représenter » [944].

La distinction entre les organisations traditionnelles et celles des peuples autochtones s'appuie alors sur la volonté et les modalités de la prise de pouvoir qui fonde la représentation politique. La revendication du droit à l'autodétermination implique une remise en cause de cette prise de pouvoir puisque qu'elle ne vise pas à un contrôle des institutions étatiques, mais plutôt à la création de nouvelles institutions pour le contrôle d'un territoire donné [945]. Ce refus de la prise de pouvoir ne signifie une absence de participation au sein des institutions étatiques ou à des coalitions pour la prise de pouvoir de l'État. Il marque cependant une distinction claire avec les partis politiques et les syndicats en ce qu'il rompt avec la participation au jeu électoral ou avec la représentation des intérêts des travailleur·ses. En Bolivie, ce dernier cas est ambigu puisque la CSUTCB se veut la représentante des intérêts des paysans, qui pour la plupart sont autochtones. Au Chili, ce mélange de catégories politiques et socio-professionnelles n'a pas lieu.

L'émergence de la demande d'autodétermination au sein des organisations autochtones se manifeste par un changement de discours et de pratiques. Les termes de « territoire », « nation » et « peuple » apparaissent plus fréquemment et servent de fondements justificatifs à la revendication du droit à l'autodétermination. La demande d'autonomie est formulée de manière équivalente. Des circulations internationales sont en partie à l'origine de ce

944. Michel Offerlé, *Les partis politiques*, Que sais-je ?, Paris : La Découverte, 2018, p. 13.
945. Entretien téléphonique avec Adolfo Mendoza Leigue, ancien sénateur pour le MAS et sociologue, 29 avril 2020.

changement, sur lesquelles revient le chapitre suivant. Avant cela, l'appropriation progressive que font les organisations aymaras et mapuche du droit à l'autodétermination donne à voir la formation d'un accord autour de la centralité de ce droit et de la nécessité de sa revendication. Ce dernier établit justement le besoin de créer des organisations distinctes aux partis et syndicats. Néanmoins, l'absence de projet politique autour de l'autodétermination ne confère parfois à sa centralité qu'un statut discursif étant donné que les propositions de sa mise en œuvre diffèrent en fonction des organisations. L'appropriation démontre à nouveau son intérêt scientifique puisqu'elle renvoie aux différents usages et interprétations qui régissent le fait de faire sien le droit à l'autodétermination.

Un premier usage, et l'interprétation associée, se trouve dans la question du territoire. La simple demande de la terre est extrapolée à celle du territoire qui acquiert de ce fait une valeur politique. Il circonscrit une appartenance particulière et l'exercice de droits dans un espace donné. Sa continuité est un enjeu politique qui pose question pour la construction d'institutions issues de l'exercice du droit à l'autodétermination, mais dans son usage discursif et pratique, la discontinuité territoriale importe peu puisque les mobilisations se font à des endroits spécifiques revendiqués comme ancestraux. Les occupations de *fundos* par le CTT et la CAM répondent à cette volonté de contrôle d'un territoire. Dans son sens classique, propre à l'État-nation westphalien, le territoire « suppose que le pouvoir politique s'exerce non pas à travers le contrôle direct des hommes et des groupes, mais par la *médiation* du sol » [946].

Les conceptions autochtones, qui varient cependant en fonction des peuples étudiés, tendent généralement à développer une conception relationnelle du territoire qui ne le définit pas nécessairement comme un instrument de contrôle sur un espace aux limites exclusives [947]. C'est pourquoi les références discursives au territoire sont le plus souvent symboliques dans le cas des Aymaras et des Mapuche et ne renvoient pas nécessairement à des limites strictes. Le CONAMAQ, qui dans son nom reprend le terme de Qullasuyu, revendique par là cette portion de territoire de l'empire inca correspondante à la zone aymara et qui aujourd'hui englobe des parties de la Bolivie, du Chili et du Pérou. Une volonté de reconstitution du territoire par les ayllus apparaît dans les déclarations du CONAMAQ sans toutefois établir de limites territoriales claires [948]. Comme le rapporte une membre de l'organisation interrogée

946. Bertrand Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'unité sociale du respect*, Sciences humaines, Paris : Fayard, 1995, p. 12. Italiques originales.

947. Harald Bauder et Rebecca Mueller, « Westphalian Vs. Indigenous Sovereignty: Challenging Colonial Territorial Governance », *Geopolitics*, 2021, pp. 1-18.

948. Choque, « La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas », *op. cit.*, p. 13.

par Radosław Powęska : « le CONAMAQ est composé des peuples orginaires du Qullasuyu et nous avons notre propre système de gouvernement, notre propre système politique. (…) Ce qui nous rassemble est notre système politique, économique, juridique et culturel, celui des peuples originaires » [949]. La définition du territoire ne passe pas ici par la constitution de frontières mais par la distinction de système social. Une logique similaire se retrouve chez la CIDOB. La pratique qui s'associe à cette représentation territoriale est celle que le CONAMAQ met en œuvre par l'organisation fédérale en ayllus puis suyus. La réinvention des structures aymaras participe ainsi d'une mise en acte du territoire par l'association des communautés entre elles, sans toutefois prétendre concrètement à une continuité territoriale que seule l'État détient. La constitution des TCOs à partir de la loi INRA renforce ce processus avec plus de cent cinquante TCOs octroyées en 2007, soit 36% du territoire ; un chiffre en augmentation qui doit être à présent à plus de 40% [950].

Au Chili, le CTT et la CAM développent une conception territoriale proche de celle du CONAMAQ avec l'idée que la réunion des communautés entre elles donnerait lieu à une forme de contrôle territorial. À la différence du CTT, la CAM est moins encline à faire des propositions institutionnelles pour privilégier la « libération nationale » et une stratégie proche de la guérilla. La revendication d'un territoire perdu se retrouve également chez le CTT, qui est la première organisation mapuche à développer un discours concret autour du territoire et de l'autodétermination [951]. Un de ses livres programmatiques explique ainsi : « nous promouvons la récupération du territoire historique Mapuche qui s'étend du Biobío au sud, considérant que dans cet espace physique notre peuple a exercé une pleine autodétermination territoriale, politique, juridique et institutionnelle jusqu'en 1881 » [952]. Le territoire devient ici une condition de l'autodétermination. Mais l'imprécision de ses limites lui donne une forme symbolique que les pratiques d'occupation de *fundos* reflètent car elles ne revendiquent pas une occupation pleine et entière du territoire délimitée. Les représentations associées établissent une continuité territoriale qui va jusqu'en Argentine, faisant ainsi disparaître la frontière naturelle des Andes.

949. Powęska, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia*, *op. cit.*, p. 213.
950. Lacroix, « La participation de la Confédération Indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », *op. cit.*, p. 113.
951. Entretien avec Marcial Colín Lincolao, représentant mapuche à la CONADI, Santiago, 12 mars 2020
952. Aukiñ Wallmapu Ngulam, *El pueblo mapuche y sus derechos fondamentales*, Temuco : Impreso Kolping, 1997.

Le mensuel *Azkintuwe* – « point de vue » en mapudungun –, que crée en 2003 le journaliste mapuche du Chili Pedro Cayuqueo, ajoute dans son bandeau une illustration du territoire mapuche comprenant neuf des seize régions chiliennes et huit des vingt-trois provinces argentines. Le premier numéro sort à deux mille exemplaires et consacre la moitié de ses pages à la situation des Mapuche en Argentine [953]. Le symbole de l'appartenance territoriale est donc ce qui fonde ici le partage du droit à l'autodétermination entre organisations mapuche. L'occupation des terres que réalise le CTT reste également de l'ordre du symbolique puisqu'elle n'est pas définitive [954], au contraire des actions menées par la CAM à partir des années 2000 qui, elles, visent à fonder des communautés sur les terres occupées. L'étendue du territoire revendiqué, le *wallmapu* en mapudungun, confère, cependant, peu de viabilité à sa gestion politique uniquement par les Mapuche dans le court terme.

Les organisations aymaras et mapuche mobilisent également la revendication d'autodétermination par son association avec les termes de « nation » et « peuple ». L'usage du premier trouve sa logique dans l'autodétermination nationale qui fait de la nation la titulaire de ce droit au nom du bien collectif que représente l'appartenance à celle-ci, notamment grâce à la distinction culturelle. La construction symbolique d'opposition par la culture donne une assise discursive et matérielle à la justification politique du droit à l'autodétermination. Puisque culture différente il y a, l'autodétermination doit être accordée. Bien sûr, les conditions définies par Margalit et Raz dans leur élaboration du droit à l'autodétermination nationale ne correspondent pas totalement à la situation des Aymaras et Mapuche puisqu'ils ne forment pas, par exemple, une majorité sur le territoire qui devrait s'autodéterminer. Les difficultés de la définition du groupe national et de son homogénéité resurgissent donc. L'objectif des organisations et intellectuels autochtones devient alors de rendre plus consistant ce groupe, comme le veut une politique nationaliste traditionnelle. Celle-ci se heurte cependant à l'héritage des politiques d'intégration passées et aux conséquences politiques qu'impliquent l'autodétermination nationale. La notion de « peuple », et plus particulièrement celle de peuple autochtone, complète souvent celle de nation. Elle s'en distingue, cependant, lorsqu'il s'agit de définir des droits politiques ; celle de « peuple » étant liée à un régime particulier de droits, sur lequel

953. Voir figure A.24 en annexe pour une capture de ce bandeau. Pour une analyse plus approfondie du journal et de sa construction symbolique du territoire, voir Guillaume Boccara, « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance (Part 1) », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2006 ; Guillaume Boccara, « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance (Part 3) », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2006.
954. Pairican Padilla, « Sembrando ideología », *op. cit.*, p. 34.

revient le chapitre suivant, dont le droit à l'autodétermination. La particularité culturelle de la nation s'avère alors plus faible sur le plan de l'argumentation rhétorique.

La CSUTCB, dès 1983, dans sa revendication d'un État plurinational, détermine l'existence de plusieurs nations au sein de la Bolivie qui, en tant que peuple, possèdent le droit à l'autogouvernement. Elle affirme :

> Nous voulons une libération définitive et la construction d'une société plurinationale et pluriculturelle qui, tout en maintenant l'unité d'un État, combine et développe la diversité des Aymara, Qhechwa, Tupiguaraní, Ayoreode et de toutes les autres nations qui la composent. Il ne peut y avoir de véritable libération sans le respect (…) des diverses formes d'autogouvernement de nos peuples [955].

Pour le CONAMAQ, le terme de nation prend une tournure plus complexe puisque les Aymaras se composent de plusieurs « subnations », qui sont mobilisées en fonction des échelles et des contextes d'énonciation. Elles sont toutes partie du même peuple et du même territoire, à savoir le Qullasuyu, mais se distinguent par leur trajectoire historique ou au moment de la défense d'une particularité locale [956]. La construction de la catégorie aymara apparaît ici de manière saillante. Les processus décrits précédemment soulignent le rôle d'intellectuel·les urbain·es dans la généralisation faite à partir de matériaux disparates pour établir une commune appartenance qui fait sens au niveau national mais se désagrège dans certaines localités. La distinction avec la CSUTCB se fonde sur une description de l'organisation comme « gouvernement des nations originaires » alors que le syndicat paysan représenterait des intérêts partisans incompatibles avec le fonctionnement organique du CONAMAQ [957]. Une synthèse entre le territoire, la particularité culturelle et l'appartenance nationale se retrouve dans la citation suivante extraite de la proposition de Constitution faite par le CONAMAQ en 2007 :

> Nous nous considérons comme des nations originaires avec des structures territoriales ancestrales, des systèmes politiques et juridiques et des identités propres et originales, ainsi que notre propre modèle de développement et d'économie basé sur le respect de Mère Nature, de l'environnement, de la réciprocité, de la redistribution, de la solidarité, de la rotation et de la dualité comme base de la Cosmologie, des Valeurs et des Principes originels [958].

955. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, *op. cit.*, p. 241.
956. Je remercie Claude Le Gouill pour avoir attiré mon attention sur ce point et renvoie à sa thèse pour une analyse approfondie de ces contradictions : Le Gouill, *« Je ne suis pas ton compagnon mon frère »*, *op. cit.* Voir également Almut Schilling-Vacaflor et Sara Shields, « Indigenous Identities and Politico-Juridical Demands of CSUTCB and CONAMAQ in the Constitutional Change Process of Bolivia », *T'inkazos*, vol. 4, 2008, p. 10.
957. Powęska, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia*, *op. cit.*, p. 216.
958. Cité dans *ibid.*, p. 213. Majuscules originales.

La CSUTCB et le CONAMAQ mobilisent la « nation » comme caution d'ancestralité, ce que font également les Mapuche. L'étymologie du terme, qui vient de *natio*, un dérivé du verbe « naître » en latin, mais également les traces coloniales des missionnaires, à la suite des *conquistadores*, qui évangélisaient puis gouvernaient ce qu'ils nommaient les « nations de gentils », offrent des pistes sur l'origine possible de cet usage, comme le rappelle Irène Bellier [959]. Le « peuple », au contraire, revient lorsque le droit à l'autodétermination doit être justifié. Sa formulation internationale en tant que droit à l'autodétermination *des peuples* explique certainement cette association pour revendiquer le droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Une tension existe donc entre la nation et le peuple, l'un ne s'opposant pas nécessairement à l'autre, mais chacun servant des justifications rhétoriques et politiques distinctes. Le CTT fait également une proposition institutionnelle qui mêle l'appartenance en tant que nation et peuple, bien que la distinction entre les deux termes n'implique pas, dans ce cas, une accentuation respective de l'aspect historico-culturel ou politique : « nous promouvons un statut fondamental d'autonomie ou constitution politique de la Nation Mapuche, qui stipule notre coexistence sociale interne, nos droits, nos devoirs et nos obligations. Cela déterminera la relation entre la Nation Mapuche et l'État. Ces règlements seront l'expression historique, sociologique et culturelle de notre peuple » [960].

Un groupe intellectuel, le Centre d'études et de documentation mapuche Liwen (*Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen*, abrégé Liwen), voit le jour en 1989 grâce notamment aux étudiants mapuche José Marimán, Pedro Marimán, Pablo Marimán, et Víctor Naguil. Liwen ne forme pas une organisation politique mais élabore des propositions qui serviront ensuite pour la création en 2005 d'un parti politique mapuche nommé Wallmapuwen, signifiant « les citoyens du pays mapuche », lequel sera un échec électoral. Le groupe de réflexion a cependant une influence importante sur le mouvement politique mapuche, comme en atteste la proximité des propositions du CTT avec celles élaborées par Liwen. À travers la création d'une revue – *Revista Liwen* – et de nombreux voyages, l'originalité de Liwen est de faire la synthèse entre les travaux sur les peuples autochtones en Amérique latine dans les années 1990, notamment ceux de Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen et Héctor Díaz-Polanco, et l'approche austromarxiste des nationalités du début du XXe siècle développée par Otto Bauer et Karl

959. Irène Bellier, « Préface », *in* Pablo Barnier-Khawam, *Les Mapuche et la revendication d'une nation*, Inter-National, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 11-12.
960. Aukiñ Wallmapu Ngulam, *El pueblo mapuche y sus derechos fondamentales*, *op. cit.*. Majuscules originales.

Renner[961]. Ce dernier fait notamment la distinction entre autonomie personnelle, associée à un groupe particulier, et territoriale, en lien avec un espace donné qui s'adapte particulièrement à la situation des Mapuche divisé entre Santiago et le Sud du Chili[962].

José Marimán réalise en 1992 une synthèse de la proposition de Liwen par un article publié dans la revue française *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien.* Intitulé « La question mapuche, la décentralisation de l'État et l'autonomie régionale » (*Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional*), l'article rejette, tout d'abord, la loi autochtone pour souligner le besoin de décentraliser l'État unitaire et centralisé chilien et d'établir un statut d'autonomie régionale pour le peuple mapuche dans leur région ancestrale. Une assemblée régionale, élue à la proportionnelle, devrait permettre une juste représentation des Mapuche et des autres habitants de la région, en même temps que la reconnaissance de droits spécifiques pour les Mapuche comme l'accès aux ressources naturelles et à leur langue. Marimán fait de cette fabrique institutionnelle un facteur de démocratisation de la société chilienne en général. Selon lui, « l'autonomie politique territoriale du peuple mapuche signifie un statut régional d'autonomie qui garantit politiquement, dans un espace territorial, toutes les conditions politiques, économiques-matérielles, sociales, culturelles et idéologiques pour le plein développement de l'ethnie et de sa culture »[963].

Dans le cas de Liwen, le terme de « peuple autochtone » apparaît peu, à la fois pour des raisons de filiation idéologique qui conduisent à privilégier ceux de nation et de peuple, et de contexte historique ; la diffusion de la catégorie de « peuple autochtone » au début des années 1990 n'est pas aussi importante qu'après les années 2000. Une correspondance se maintient, cependant, entre la nation – ou groupe ethnique – et son origine historique et culturelle, et le droit à l'autodétermination pour le peuple. Le territoire, la nation et le peuple font ainsi du droit à l'autodétermination une demande transversale entre les organisations autochtones à partir des années 1980 puis 1990. Sur le plan empirique, les discours et pratiques en attestent. Sur le plan théorique, le droit à l'autodétermination réunit également un ensemble de revendications du fait de son caractère structurant, que le chapitre suivant approfondit. Comme l'écrit Díaz-Polanco en 1991 : « en tant que régime exigé et choisi par les collectivités en question, l'autonomie est un système par lequel les groupes socioculturels exercent leur

961. Entretien avec Pedro Marimán, membre fondateur de Liwen, Temuco, 2 mars 2020.
962. Pour plus de détails, voir Astrid von Busekist, « After Empire: Karl Renner's Danubian Model of Pluralism », *Nations and Nationalism*, vol. 25, nº 2, 2018, pp. 544-563.
963. José Marimán, « Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional », *Caravelle*, vol. 59, nº 1, 1992, p. 200.

droit à l'autodétermination. L'autonomie synthétise et articule politiquement l'ensemble des demandes formulées par les groupes ethniques. En tant que tel, on peut dire que l'autonomie est la demande mère de ces conglomérats » [964].

La transversalité de cette demande est d'autant plus saillante que les cas des Aymaras et des Mapuche se distinguent à nouveau par la capacité fédérative des premiers et la fragmentation en diverses organisations pour les deuxièmes. Le CONAMAQ réunit ainsi un ensemble hétéroclite de « nations » et communautés, et, bien que des divisions existent entre elles, porte une même voix au niveau national, avec également la capacité à réaliser des alliances avec d'autres organisations. Les Mapuche, au contraire, se retrouvent pris entre plusieurs organisations avec des trajectoires et des répertoires de mobilisation distincts. Ces différences influent sur le contenu des revendications, mais la demande du droit à l'autodétermination reste centrale pour ces organisations. L'autodétermination prend donc bien la forme d'un signifiant flottant qui fait l'objet de différentes définitions et d'une lutte pour imposer l'une d'entre elles.

Conclusion

Ce chapitre a permis de mieux analyser le lien entre culture et autonomie. Le contexte de transition démocratique confère aux peuples autochtones l'opportunité de faire valoir leur demande de reconnaissance. Les modifications institutionnelles qui le caractérisent intègrent ainsi une partie de ces demandes tout en faisant naître une insatisfaction auprès des Aymaras et des Mapuche dont les demandes centrales ne sont pas toutes respectées. La formulation de l'existence d'une culture différente à celle que définit la citoyenneté bolivienne et chilienne fonde l'insertion des peuples autochtones dans les processus de transition démocratique. Elle fait également figure d'outil de contestation par la construction symbolique d'opposition. L'invention de pratiques culturelles renforce la distinction entre les peuples autochtones et le peuple majoritaire, dans un sens qualitatif.

Les formulations de l'autonomie s'appuient sur cette transformation culturelle et les demandes de reconnaissance. La distanciation vis-à-vis des organisations politiques traditionnelles est un premier processus qui, sur le plan analytique, permet la revendication de l'autonomie et du droit à l'autodétermination. La différence fonctionnelle entre les deux types d'or-

964. Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, *op. cit.*, p. 157.

ganisation rend cette distanciation nécessaire puisque les organisations autochtones viennent questionner la structure de l'État et ses frontières, ce que les partis politiques et syndicats ne font pas, ou du moins ne le présentent pas comme objectif central. La transversalité de la demande d'autodétermination entre les organisations aymaras et mapuche démontre, enfin, l'importance de celle-ci et approfondit leur distinction vis-à-vis d'autres organisations. Elle souligne également les différences entre les mouvements aymara de Bolivie et mapuche du Chili, malgré la commune transversalité de la revendication du droit à l'autodétermination. La comparaison de cas les plus différents centre ainsi l'analyse sur ce droit spécifique grâce à l'étude des conditions différentes de son émergence qui, dans ce chapitre, a plus spécifiquement trait aux formes différentes d'organisation des Aymaras et des Mapuche.

Si la première partie faisait état d'une transition de l'autodétermination, des États aux peuples autochtones, le processus d'appropriation apparaît ici clairement à la fois par le contexte qui le permet et par la construction discursive et pratique de la revendication du droit à l'autodétermination. Néanmoins, cette appropriation ne peut se réduire aux deux contextes nationaux étudiés car elle dépend étroitement de l'activisme international des acteurs autochtones et des développements juridiques réalisés au sein de l'ONU.

Chapitre 6

Les débuts d'une inter- et transnationalisation

La comparaison des cas les plus différents menée ici s'appuie sur des critères relatifs aux contextes nationaux. Ils font ainsi mieux ressortir le caractère commun du droit à l'autodétermination chez les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili. Néanmoins, le niveau supérieur d'analyse, qu'est l'espace continental et international, contribue également à l'appropriation du droit à l'autodétermination. Il regroupe les peuples autochtones dans une commune trajectoire d'investissement international et transnational pour la reconnaissance et le respect de ce droit. Ce chapitre élargit ainsi la focale d'analyse sans délaisser les cas d'étude choisis. Deux échelles scindent l'étude de l'internationalisation et la transnationalisation des peuples autochtones, y compris des Aymaras et des Mapuche.

La première se situe au niveau du continent américain. Deux dynamiques d'internationalisation, que sont une dynamique nationale de projection internationale et une dynamique internationale de pénétration nationale [965], se retrouvent à ce niveau. Les échanges entre acteurs autochtones dans les Amériques, qui aboutissent à la création d'organisations subrégionales, renvoient à la première dynamique. Ces organisations manifestent la volonté de redéfinir les frontières des États-nations par l'actualisation d'espaces politiques autochtones et l'enjambement volontaire des délimitations issues de la colonisation. Les logiques d'internationalisation et de transnationalisation se mêlent ainsi. La présence des ONG en Bolivie et au Chili témoigne de la deuxième dynamique d'internationalisation. Elle participe à la circulation de discours

965. Guillaume Devin, « L'internationalisation de la société française », *in Annuaire Français des Relations Internationales*, Bruxelles : Bruylant, 2001, p. 317.

et pratiques qui favorisent une définition de l'autochtonie et, par là, de la relation entre les peuples autochtones et l'État.

La deuxième partie de ce chapitre se concentre sur la deuxième échelle, qu'est celle de l'international, ainsi que sur la première dynamique d'internationalisation. Pour cela, elle étudie les négociations autour des droits des peuples autochtones entamées au sein de l'ONU et la participation de ceux-ci au sein des organisations internationales. La positivité donnée au statut d'autochtonie grâce à la mobilisation des acteurs qui s'en revendiquent conduit à la reconnaissance de droits spécifiques. La participation et la définition du statut d'autochtone deviennent alors deux processus liés qui contribuent mutuellement à leur cristallisation. Le droit à l'autodétermination prend au cours des négociations une valeur spécifique étant donné la place centrale qu'il occupe et la difficulté avec laquelle les États acceptent que les peuples autochtones en soient titulaires. L'appropriation juridique de l'autodétermination devient ici saillante. La longueur et la rudesse des négociations attestent, de plus, de la forte composante politique associée à l'autodétermination au-delà de son simple statut juridique. Entre droit structurant ou spécifique à un régime politique autochtone particulier, les discussions portent concrètement sur les conditions d'autogouvernement des peuples autochtones et ainsi définissent l'horizon politique de leur relation à l'État.

6.1 Un contexte régional

6.1.1 Échanges dans les Amériques

L'émergence autochtone qui a lieu dans les Amériques pour les « 500 ans de résistance » ne se réduit pas à la simultanéité de mobilisations nationales. Le travail d'organisations régionales dès le milieu des années 1970 prépare ces connexions régionales et ce mot d'ordre commun. Le Conseil mondial des peuples autochtones (*World Council of Indigenous Peoples*, CMPI) se constitue dès octobre 1975 à Port Alberni au Canada en Colombie-Britannique. L'organisation d'envergure régionale, avec une ambition internationale par la volonté d'investir l'ONU, s'appuie sur un ensemble de mouvements états-uniens et canadiens des mêmes années. En 1968, George Manuel, chef des Shuswap de Colombie-Britannique, participe à la création puis dirige la Fraternité nationale des Indiens (*National Indian Brotherhood*) dans le but d'unir les différents peuples autochtones du Canada pour la défense de leurs droits. L'organisation donne lieu au début des années 1980 à l'Assemblée des premières nations (*Assembly of First Nations*),

encore active aujourd'hui. Aux États-Unis, les jeunes autochtones, inspirés par le mouvement des droits civiques, créent le Conseil national de la jeunesse indienne (*National Indian Youth Council*), notamment active dans l'Oregon. La mobilisation acquiert une ampleur nationale avec le Mouvement américain indien (*American Indian Movement*) qui mène des actions extra-légales comme l'occupation de la prison d'Alcatraz en 1969, du Bureau des affaires indiennes en 1972 et du site de Wounded Knee en 1973, où s'était déroulé le massacre d'environ trois-cents Lakotas en 1890. L'autodétermination fait alors partie des revendications principales.

Néanmoins, les occupations n'aboutissent pas aux objectifs affichés. La voie internationale et les actions juridiques deviennent alors une nouvelle stratégie de mobilisation à partir de la seconde moitié des années 1970. Avant que ne se concrétise le CMPI, le Mouvement américain indien organise en 1974 dans la réserve sioux de Standing Rock la première « Conférence internationale des traités indiens ». Quatre mille représentants de quatre-vingt-dix-huit peuples autochtones d'Amérique du Nord et d'Amérique latine s'y déplacent. La rencontre aboutit à la création du Conseil international des traités indiens (*International Indian Treaty Council*, IITC) qui vise à ce que les États reconnaissent les traités passés avec les peuples autochtones au cours de la colonisation. L'organisation joue également un rôle majeur dans les négociations pour les droits des peuples autochtones à l'ONU, sur lequel revient la suite du chapitre.

La même stratégie d'internationalisation prévaut au sein de la Fraternité nationale des Indiens qui, grâce à George Manuel, est à l'origine du CMPI. La volonté de réunir les différents peuples autochtones au sein d'une organisation afin de porter une voix commune pour la défense de leurs droits s'étend de l'espace national canadien à l'international. Des réunions préparatoires à la création du CMPI précèdent la rencontre de Port Alberni. La première se déroule à Georgetown en Guyana en avril 1974 avec l'aide du gouvernement hôte. Des représentant·es autochtones australiens, canadiens, colombiens, états-uniens, groenlandais, guyaniens, néo-zélandais et norvégiens animent les quatre jours de conférence. La définition suivante des peuples autochtones, qui met l'accent sur l'aspect relationnel de la situation de ces derniers et leur absence d'autodétermination, est adoptée : « le terme "peuples autochtones" désigne les personnes vivant dans des pays dont la population est composée de différents groupes ethniques ou raciaux qui sont les descendants des premières populations vivant dans la région et qui, en tant que groupe, ne contrôlent pas le gouvernement national des pays dans lesquels ils vivent ».

Une seconde réunion a lieu à Copenhague en juin 1975. À son ouverture, une représentante autochtone des États-Unis énonce les limites existantes au concept de souveraineté nationale des États du fait de l'existence des peuples autochtones en leur sein et du droit de ces derniers à maintenir leur existence politique. Cette réunion prépare également les questions de financement et d'accréditations au sein des organisations internationales avec des contacts établis dans vingt-quatre pays, malgré l'omission de l'Afrique et d'une majeure partie de l'Asie. La direction de la réunion comprend notamment le militant aymara Julio Tumiri Apaza, à l'origine du Mink'a et premier député du MITKA en 1979 [966]. Les Mapuche n'y sont pas représentés.

La rencontre à Port Alberni prend place quatre mois plus tard et reçoit le soutien de plusieurs États, dont le Canada, le Guyana, la Norvège et le Danemark. Les ONG Groupement international de travail pour les affaires autochtones (IWGIA), créé en 1968, et le Conseil mondial des Églises apportent également leur aide. Un total de cinquante-deux délégués autochtones se réunissent, représentant trente à trente-cinq millions d'autochtones de pays divers [967]. Les délégués samis et certains délégués andins font usage de leurs costumes et danses traditionnelles comme démonstration de leur diversité et particularité culturelle. Ce signe distinctif sera repris à l'ONU pour performer une autre manière d'exercer symboliquement la politique. Un Aymara de Bolivie, Clemente Alcon, fait partie du comité directif de la réunion. Une autre source mentionne également la présence de Samuel Coronel Gutiérrez à la rencontre [968]. Aucun représentant du Chili n'est à nouveau présent. Une déclaration solennelle, rédigée sous une forme poétique et mythique, dépeint la longue existence des peuples autochtones et la spoliation dont ils ont fait l'objet. Elle s'ouvre par la phrase « nous, peuples autochtones unis du monde entier, réunis dans ce coin de notre Terre-Mère en une grande assemblée d'hommes (*men*) de sagesse, déclarons à toutes les nations (…) », qui fait écho au préambule de la Charte des Nations unies par sa volonté de réunion de peuples distincts mais en dressant toutefois une opposition entre les nations autochtones et les autres. La déclaration se conclut par la phrase suivante : « nous jurons de reprendre en main notre

966. Voir notamment Julio Tumiri Apaza, *The Indian Liberation and Social Rights Movement in Kollasuyu (Bolivia)*, Copenhague : IWGIA, International Work Group for Indigenous Affairs, 1978.

967. Les pays en question sont les suivants : Argentine, Australie, Bolivie, Canada, Colombie, Équateur, États-Unis dont Hawaï, Finlande, Groenland, Guatemala, Mexique, Nouvelle-Zélande, Nicaragua, Norvège, Panama, Paraguay, Pérou, Suède, et Venezuela.

968. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, p. 209.

propre destin et de retrouver notre complète humanité et notre fierté d'être des peuples autochtones ».

La demande de reconnaissance ressort clairement de cette conclusion, de même que l'appartenance à une condition commune. Celle d'autodétermination, bien que sa formulation soit absente, transparaît dans la formule de la prise « en main de [leur] propre destin ». Pōkā Laenui, vice-président du CMPI à la fin des années 1980 et représentant autochtone d'Hawaï, confirme la centralité de la demande d'autodétermination au cours de la conférence de Port Alberni [969]. Néanmoins, la radicalité de l'organisation reste limitée du fait du soutien qu'elle reçoit de certains États, la plupart d'Amérique du Nord et de Scandinavie. Cette aide explique en partie que la création du CMPI ait lieu au Canada et non pas en Amérique latine où la mobilisation des peuples autochtones est également forte. La différence d'appartenance des délégués à la partie nord ou sud de l'espace mondial marque également une distinction quant au degré de permissivité de leur action politique au niveau national, celui-ci étant moindre en Amérique latine qu'en Amérique du Nord, sans toutefois nier la répression que subissent les peuples autochtones de la partie nord du continent. Le risque d'arrestation ou de torture pour les délégués d'Amérique latine est ainsi beaucoup plus prégnant [970].

Cette différence de situation aboutit à la création de nouvelles organisations, spécifiques à la partie sud du continent. Un premier « parlement indien d'Amérique du Sud » se tient au Paraguay en octobre 1974. Des Aymaras, notamment du MITKA, et des Mapuche y assistent. Plusieurs acteurs internationaux participent à l'organisation de ce parlement, notamment les anthropologues de la Conférence de La Barbade de 1971. Les résolutions qui en ressortent incluent le droit à la terre et le besoin d'une reconnaissance étatique. Une deuxième conférence de La Barbade a également lieu en 1977 [971]. À la fois les réunions multiples en Amérique latine et celles relatives à la création du CMPI en Amérique du Nord donnent lieu au Conseil indien d'Amérique du Sud (*Consejo Indio de Sud América*, CISA) en 1980 à Ollantaytambo, au pied du Machu Picchu. Le CISA se veut une branche régionale du CMPI [972]. Les mêmes acteurs kataristes et indianistes de Bolivie participent à la formation du CISA. Samuel Coronel Gutiérrez, présent à Port Alberni, est délégué du MITKA à Ollantaytambo et Julio Tumiri

969. Pōkā Laenui et Hayden Burgess, « The World Council of Indigenous Peoples. An Interview with Pōkā Laenui (Hayden Burgess) », *The Contemporary Pacific*, vol. 2, nº 2, 1990, p. 336.

970. Ces premiers paragraphes s'appuient sur Douglas Sanders, *The Formation of the World Council of Indigenous Peoples*, 29, Copenhagen : International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA, 1977 ; Françoise Morin, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours anthropologiques*, nº 5, 2005, pp. 35-42.

971. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, pp. 205-208.

972. Morin, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *op. cit.*, p. 38.

Apaza, membre du comité de la réunion de Copenhague, fait partie des fondateurs du CISA [973]. Melillán Painemal, mapuche et membre d'Admapu, participe également à la direction du CISA de 1980 à 1986 et devient par la suite vice-président du CMPI [974]. Une circulation des mêmes acteurs est ainsi à l'œuvre avec le soutien d'organisations similaires, que ce soit l'IWGIA, le Conseil mondial des Églises ou l'État norvégien. L'indianisme de Bolivie et la présence de Mapuche dans la création du CISA, notamment du Mapuche d'Argentine Nilo Cayuqueo qui œuvre également pour le CMPI [975], attestent de l'importance prise par les Aymaras et les Mapuche dans ces organisations. Une juste représentation entre pays au sein du CISA prévaut, cependant, avec une direction (*consejo directivo*) composée de huit membres, respectivement d'Argentine, de Bolivie, du Chili, de Colombie, d'Équateur, du Pérou et du Venezuela [976].

La posture du CISA est plus radicale que celle du CMPI. Alors que ce dernier formule des revendications principalement portées vers la reconnaissance de droits, le Congrès d'Ollantaytambo affirme clairement une position idéologique qu'est celle de l'indianisme. L'influence du MITKA est ici claire. L'affirmation idéologique s'explique également par le contexte répressif qui conduit à la fois à l'usage de la culture comme moyen d'évitement du politique mais également à la radicalisation des demandes face à l'absence de satisfaction de celles-ci. Le congrès de formation du CISA n'est, cependant, pas exempt de conflits idéologiques car des options plus traditionalistes et marxistes affrontent celle de l'indianisme. Cette dernière l'emporte néanmoins, et le fils de Fausto Reinaga, Ramiro Reinaga, est nommé coordinateur général [977]. La Paz devient, de plus, le siège du CISA, mais le coup d'État en Bolivie force l'organisation à se déplacer à Lima. La déclaration finale du Congrès énonce ainsi :

> Nous adoptons l'INDIANISME, qui est la catégorie centrale de notre idéologie, car sa philosophie humaniste rend nos peuples dignes, prône l'autodétermination politique et l'autogestion économique. Du point de vue de deux réalités qui se produisent dans n'importe lequel des pays : a) Lorsque le peuple indien est majoritaire, son objectif immédiat sera la prise du pouvoir. b) Lorsque le peuple indien est minoritaire, il doit parvenir à l'autonomie, en se réservant le droit de décider de son action immédiate avec les secteurs populaires, mais sans compromettre son indépendance et son identité culturelle. (…) Nous défendons le COMMUNAUTARISME fondé sur les systèmes communautaires ayni, mink'a, camayali et yanapacu et d'autres systèmes communautaires indiens du

973. Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz : HISBOL/MUSEF, 1992, pp. 117-118.
974. Melillán Painemal et Comité Exterior Mapuche, « Queremos hablar por nosotros mismos », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 36, 2018, p. 2.
975. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, p. 425.
976. Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, *op. cit.*, pp. 117-118.
977. Pour plus de détails, voir Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, chap. 6.

> continent, soutenus par la haute moralité vertueuse de l'ama sua, de l'ama llulla et de l'ama qhella, qui est complètement étranger au capitalisme et au socialisme occidental [978].

La stratégie politique apparaît clairement et les points a) et b) correspondent d'ailleurs aux situations respectives des Aymaras en Bolivie et des Mapuche au Chili. Leur présence dans l'organisation se reflète dans cette distinction. L'utilisation de la formule triptyque *ama suwa* – ne soit pas voleur·se –, *ama llulla* – ne soit pas menteur·se – et *ama qhilla* – ne soit pas paresseux·se – confirme l'influence culturelle de l'indianisme aymara et sa volonté de distinction vis-à-vis des idéologies qualifiées d'occidentales. Le peuple autochtone comme sujet de droit est ici encore au stade embryonnaire au profit du terme d'« indien » qui permet d'opérer un retournement du stigmate. Le premier paragraphe de la déclaration insiste : « les peuples autochtones [*autóctonos*] de ce continent s'appellent Indiens parce que c'est avec ce nom que nous avons été assujettis pendant 5 siècles et c'est avec ce nom que nous devons nous libérer. Être Indien est notre fierté et l'indianisme est notre bannière de lutte et un slogan de libération du continent » [979]. Le deuxième Congrès du CISA se déroule à Tiwanaku en 1983 et réaffirme la centralité de l'autodétermination, l'autonomie et l'autogestion économique [980]. Rosamel Millamán d'Admapu intègre alors sa direction, comme le rapporte Tomás Condori, le représentant contemporain du CISA à l'ONU à Genève, malgré l'existence très précaire de l'organisation aujourd'hui [981]. L'année suivante le bulletin bimestriel du CISA consacre sa Une et son dossier à la « dépossession territoriale » des Mapuche avec une illustration qui reprend les images de la Palestine morcelée par les guerres et les colonies israéliennes [982].

Mais l'organisation fait rapidement face à des divisions internes qui l'affaiblissent l'organisation. La mauvaise gestion des subventions reçues de l'international et les divisions politiques de l'indianisme bolivien au milieu des années 1980 contribuent à ce que l'ambition régionale d'une voix unique des peuples autochtones d'Amérique du Sud portée par le CISA ne dure pas [983]. Le CISA laisse alors place à des organisations subrégionales transnationales qui s'agencent en fonction d'une même appartenance à un peuple autochtone ou à un espace territorial. Des anciens membres du CISA constituent ainsi le Parlement de la nation aymara. Ils organisent deux sessions en 1996 et 1998 qui réunit les trois pays où sont présents les

978. Cité dans *ibid.*, pp. 472-473.
979. Cité dans *ibid.*, p. 472.
980. Arauco Chihuailaf, « Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 36, 2018, p. 5.
981. Tomás Condori, *El Despertar del Pueblo Aymara (2a parte)*, Pueblo indio - CISA, 2014, https://puebloindioaymara.blogspot.com/2014/02/el-despertar-del-pueblo-aymara-2a-parte.html (visité le 03/08/2022).
982. Voir figure A.25 en annexe.
983. Portugal Mollinedo et Macusaya Cruz, *El indianismo katarista*, *op. cit.*, pp. 475-476.

Aymaras, la Bolivie, le Chili et le Pérou. Mais le soutien à l'organisation reste faible [984]. À partir de 1983, les organisations autochtones représentant des peuples de l'Amazonie comme la Confédération des nationalités autochtones de l'Amazonie équatorienne (*Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*, CONFENIAE) ou l'Organisation nationale autochtone de Colombie (*Organización Nacional Indígena de Colombia*, ONIC) décident de quitter le CISA pour créer leur propre confédération autour de l'espace amazonien. Nommé Organe de coordination des organisations indigènes du bassin de l'Amazone (*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*, COICA), la volonté d'établir une coordination transnationale ressort du refus de considérer les frontières des États-nations pour faire valoir l'unité de l'espace amazonien [985]. Au cours des années 1990, plusieurs parlements transfrontaliers réunissent les Mapuche du Chili et d'Argentine. L'appellation du territoire qui joint les deux parties de la cordillère des Andes, Wallmapu, acquiert alors une forme concrète [986].

Certaines organisations et rencontres persistent toutefois dans la volonté de réunir l'ensemble du continent pour les droits des peuples autochtones. C'est le cas du Centre d'information sur les Indiens d'Amérique du Sud et de Meso-Amérique (*South And Meso American Indian Information Center*, SAIIC) fondé en 1983 par Nilo Cayuqueo et qui s'inscrit ainsi dans l'héritage du CISA et du CMPI. Le siège du SAIIC se trouve à Oakland en Californie et son activité principale consiste en la publication d'un bulletin d'information, comme celui de 1992 qui analyse l'actualité des peuples autochtones du continent à l'occasion des « 500 ans de résistance » [987], l'organisation de voyages aux États-Unis pour les autochtones d'Amérique latine, et la formation d'un fond pour le financement de petits projets au niveau national [988]. Il disparaît, cependant, à la fin des années 1990.

D'autres rencontres consacrent le droit à l'autodétermination, sans toutefois aboutir à une nouvelle organisation, comme la Première rencontre continentale des peuples indiens (*Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios*) à Quito en juillet 1990. La CONAIE, l'ONIC et le SAIIC la convoquent dans le cadre des « 500 ans de résistance » et réunissent deux cents délégués. Une section complète de la déclaration issue de la rencontre se focalise sur l'autodétermination. La

984. Xavier Albó, « Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile », *Estudios Atacameños : arqueología y antropología surandinas*, nº 19, 2000, pp. 64-65.
985. Richard Chase Smith, « Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional: Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido », *in* Françoise Morin et Roberto Santana (dir.), *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, 2e éd., Quito : Abya-Yala, 2003, pp. 203-242.
986. Sarah Warren, « A Nation Divided: Building the Cross-Border Mapuche Nation in Chile and Argentina », *Journal of Latin American Studies*, vol. 45, nº 02, 2013, pp. 235-264.
987. South and Meso-American Indian Information Center, « Newsletter », vol. 6, nº 3, 1992, pp. 1-35.
988. Brysk, *From Tribal Village to Global Village*, *op. cit.*, pp. 98-99.

centralité de celle-ci apparaît dès l'introduction de la déclaration : « nous sommes maintenant pleinement conscients que notre libération ultime peut être exprimée comme le plein exercice de notre autodétermination ». Comme l'explique Díaz-Polanco, l'autodétermination prend dans cette déclaration une forme concrète que définit le terme d'autonomie [989]. Le projet politique qu'elle établit détaille ainsi :

> L'autodétermination est un droit inaliénable et imprescriptible des peuples autochtones. Les peuples autochtones luttent pour obtenir leur pleine autonomie par rapport aux cadres nationaux. L'autonomie implique le droit des peuples autochtones à contrôler leurs territoires respectifs, y compris le contrôle et la gestion de toutes les ressources naturelles du sol, du sous-sol et de l'espace aérien. De même, l'autonomie (…) implique la défense et la conservation de la nature, de la Pachamama, d'Abya Yala, de l'équilibre de l'écosystème et de la préservation de la vie. D'autre part, l'autonomie signifie que nous, les peuples autochtones, gérerons nos propres affaires en constituant démocratiquement nos propres gouvernements (autogouvernements) [990].

La ville de Cochabamba accueille une autre rencontre internationale en 1994 avec la présence de la prix Nobel de la paix de 1992 et membre du peuple quiché du Guatemala Rigoberta Menchú, mais également de Víctor Hugo Cárdenas, et avec le soutien de l'ONU [991]. Les décennies 1980 et 1990 voient ainsi différentes tentatives d'internationalisation et de transnationalisation du mouvement autochtone américain pour la reconnaissance de leurs droits. La volonté de maintenir « une relation dans laquelle toutes les parties prenantes répondent en commun d'une même chose » [992], qui puisse ainsi permettre une solidarité transnationale des peuples autochtones des Amériques, ne résiste néanmoins pas aux conflits idéologiques et aux différences de situation politique du continent. Les organisations subrégionales semblent mieux se perpétuer dans le temps, mais ce sont finalement les organisations autochtones constituées au niveau des États-nations qui acquiert un rôle d'interlocuteur plus stable. L'interaction répétée avec l'État explique certainement cette permanence, malgré le changement de dirigeant·es ou de moment historique. C'est le cas du CONAMAQ en Bolivie ou de l'ONIC en Colombie. Toutefois, les organisations mapuche d'envergure nationale dépendent plus fortement de leurs dirigeants. L'absence d'un interlocuteur stable au niveau régional ou international réduit ainsi les chances de succès des demandes formulées à ce niveau, à l'exception des négociations qui ont lieu dans les organisations internationales mais où les organisations autochtones nationales réussissent mieux à s'adresser à leur État. Les seules organisations en lien avec les

989. Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, *op. cit.*, pp. 200-201.
990. Primer encuentro continental de los pueblos indios, *Declaración de Quito*, Quito, 21 juill. 1990.
991. « Pueblos indígenas exijen la reinvindicación de sus derechos », *Última Hora*, 30 mai 1994, p. 4.
992. Devin, *Les solidarités transnationales*, *op. cit.*, pp. 14-15.

peuples autochtones qui disposent d'une action internationale stable dans le temps et l'espace sont les ONG.

6.1.2 Le rôle des ONG

Les ONG ont un rôle certain dans la constitution des mouvements aymara en Bolivie et mapuche au Chili, mais plus généralement pour l'ensemble des mouvements autochtones sur le continent américain. Les transitions démocratiques rendent possible l'accroissement de leurs activités au cours du présent moment historique, de 1982 à 2000. Le contexte en faveur de la défense des droits humains favorise leur action, notamment dans la visibilisation et la dénonciation des régimes autoritaires latino-américains. Comme le démontre Kathryn Sikkink, les ONG et la pression internationale qu'elles exercent produit une reconfiguration de la souveraineté des États qui doivent à présent se plier au regard d'acteurs extérieurs sur leur politique intérieure [993]. L'action internationale envers les peuples autochtones s'agence dans ce contexte de transformation de la souveraineté étatique, d'autant plus qu'elle remet en cause la forme unitaire et centralisée de l'État-nation.

Les ONG offrent aux peuples autochtones avec qui elles travaillent des ressources financières et intellectuelles qui contribuent à la constitution ou à la poursuite de l'action politique en faveur des droits de ces derniers. Une grande hétérogénéité les caractérise et les différentes définitions proposées résolvent difficilement le flou qui les entoure [994]. Certaines privilégient une action locale ou focalisée sur un pays ou une situation sociale particulière, alors que d'autres possèdent un domaine d'activité ample et déployé dans plusieurs pays. Les premières agissent généralement dans le pays où elles ont été créées et dépendent ainsi de sa juridiction, au contraire de celles qui n'ont pas de responsabilité directe sur les lieux où elles interviennent. Des États occidentaux en financent certaines, d'autres se veulent indépendantes. Enfin, leur degré de politisation, à nouveau dans le sens que lui donne Camille Hamidi, les distingue généralement des organisations autochtones qui adoptent une référence plus marquée à une idéologie ou en opposition à d'autres idéologies. La majorité des ONG dépolitisent, au contraire, leurs discours et pratiques afin de mieux faire valoir leur légitimité sur des terrains

993. Kathryn SIKKINK, « Human Rights, Principled Issue-Networks, and Sovereignty in Latin America », *International Organization*, vol. 47, nº 3, 1993, pp. 411-441.

994. Pour un état de l'art des différentes approches, voir Philippe RYFMAN, *Les ONG*, Repères, La Découverte, 2014, chap. 2.

étrangers, ce que démontre également Lucile Maertens pour le Programme des Nations unies pour le développement [995].

L'étude de la dépolitisation des organisations internationales ne correspond pas exactement à celle exercée par les ONG, notamment du fait de l'absence de négociations entre de nombreux acteurs en leur sein. Néanmoins, les mécanismes de leur dépolitisation s'apparentent à celle des organisations internationales car elles sont en interaction répétée avec ces dernières. Leur légitimité dépend ainsi de l'expertise qu'elles font valoir auprès des États où elles interviennent et des organisations internationales auprès desquelles elles réalisent une action de plaidoyer ou cherchent des financements. Le discours sur la définition de « bonnes pratiques » s'agence avec le contexte plus général de décentralisation et privatisation de l'action publique et la mise en œuvre de dispositifs efficaces, l'ensemble étant regroupé sous l'expression de nouvelle gestion publique (*new public management*). Il contribue, en cela, à la dépolitisation par la volonté d'user d'un discours technique dont les vertus seraient d'évacuer les conflits politiques et faciliter la recherche de solution [996]. Franck Petiteville définit trois formes de dépolitisation au sein des organisations internationales que sont la dépolitisation normative par les bonnes pratiques ou la référence à des normes éthiques universalistes, discursive qui évacue le langage possiblement conflictuel, et par l'expertise qui favorise un consensus autour d'un savoir mobilisé en situation décisionnelle complexe [997]. Cette dépolitisation porte donc en creux une manière de penser et faire le politique plus ou moins admis, ce qui définit ainsi le degré de politisation des ONG. Un lien entre les caractéristiques définies ci-dessus et le degré de politisation peut alors être établi. Le tableau 6.1 tâche de l'illustrer.

Table 6.1 – Typologie des ONG relatives aux peuples autochtones

	Niveau d'action	**Siège juridique**	**Financement**	*Exemple*
ONG fortement politisée	National	Pays d'action	Propre	*CIPCA*
ONG faiblement politisée	International	Pays étranger	Extérieur	*IWGIA*

995. Lucile Maertens, « Depoliticisation as a Securitising Move: The Case of the United Nations Environment Programme », *European Journal of International Security*, vol. 3, nº 3, 2018, pp. 344-363.

996. Voir notamment l'introduction de Asmara Klein, Camille Laporte et Marie Saiget (dir.), *Les bonnes pratiques des organisations internationales*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2015.

997. Franck Petiteville, « Les organisations internationales dépolitisent-elles les relations internationales ? », *Gouvernement et action publique*, vol. 3, nº 3, 2016, pp. 113-129.

Cette distinction reste, bien sûr, idéale-typique et la majorité des cas se trouve dans des situations intermédiaires. Elle ne doit, par ailleurs, pas supposer une hiérarchie normative étant donné que chacune des ONG fait face à des contraintes distinctes qui les limitent dans leur action. Leur degré de politisation éclaire, cependant, le contenu de leurs discours et pratiques sur les peuples autochtones avec qui elles travaillent. La définition de leur influence sur ces derniers est ici nécessaire. Elle donne justement lieu à un débat entre une thèse qui défend le rôle constructeur de l'appartenance autochtone et de l'invention de la tradition par les ONG, et une autre qui souligne l'action des autochtones eux-mêmes en ce sens en minimisant l'influence des ONG sur l'émergence autochtone des années 1980 et 1990. Ce débat rejoint plus largement celui de l'aliénation et de la sincérité des discours et pratiques relatifs à la construction d'une nouvelle identité. Dans le cas bolivien, et bien qu'il ne porte pas directement sur le rôle des ONG, il oppose notamment Silvia Rivera Cusicanqui à Jean-Pierre Lavaud. La première critique la démonstration du deuxième quant à l'instrumentalisation de la langue aymara par certaines radios à des fins publicitaires [998]. Elle comprend cette critique de Lavaud comme la volonté de déconstruire le romantisme européen vis-à-vis des peuples autochtones mais en dénonce l'effet de minoration de la lutte antiraciste qu'elle produit, d'autant plus que le chercheur français parle de la société bolivienne comme « post-raciste » [999].

Bien que la tension entre ces deux approches de l'action sociale persiste, il reste possible d'allier l'analyse des usages instrumentaux et sincères de la culture dans le même temps. La sociologie pragmatique le permet grâce à l'étude des logiques de justification des acteurs et actrices plutôt que la recherche d'intérêts cachés. Elle ne nie pas la contradiction existante mais propose un déplacement de regard afin de ne pas perpétuer une recherche aporétique sur la nature des intentions ultimes de l'action. Appliquée au rôle des ONG sur l'émergence autochtone, l'analyse vise ainsi à étudier les logiques de justification de ces organisations dans leur action et quelle forme d'interaction ces logiques induisent, plutôt que de sonder l'identité des peuples autochtones et d'essayer de déterminer sa nature endogène ou exogène. Sans arriver au niveau de cohérence définies par les « cités » de Luc Boltanski et Laurent Thévenot [1000], la distinction de degré de politisation rend justement compte d'approches

998. Lavaud, « Identité et politique », *op. cit.*, p. 126.
999. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos, op. cit.*, p. 181.
1000. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard, 1991.

différentes de l'autochtonie de la part des ONG. Elle influence ensuite les organisations autochtones en fonction des interactions qu'elles développent avec elles. Une co-construction est donc à l'œuvre pour la définition de l'autochtonie et ses droits.

Le cas bolivien se caractérise par une forte présence d'ONG pour des raisons liées à une situation économique moins favorable qu'au Chili et donc une demande étrangère pouvant être plus importante, une transition démocratique moins tardive associée à des politiques de décentralisation favorables à l'action des ONG, et probablement une folklorisation des peuples autochtones des plateaux andins qui favorise le romantisme européen critiqué par Jean-Pierre Lavaud. Ce dernier souligne également le rôle de l'Église catholique, et de certaines Églises protestantes dans la construction de l'autochtonie, mais également de l'Union nationale des institutions pour le travail d'action sociale (*Unión nacional de instituciones para el trabajo de acción social*, UNITAS) [1001]. UNITAS, créée en 1976 pour lutter contre la dictature de Banzer, regroupe plus d'une vingtaine d'ONG liées à l'Église. Dans le cadre des « 500 de résistance », elle convoque, par exemple, une Assemblée des nationalités (*Asamblea de Nacionalidades*), qui est cependant un échec selon Pilar Mendieta, mais démontre l'action d'organisation politique que mènent certaines ONG.

La résistance des ONG opposées à la dictature et l'emprise locale confirme un degré de politisation fort qui contribue à la constitution d'un indianisme proche des propositions d'organisation plurinationale de l'État, lesquelles se consolident à partir du XXIe siècle. Le CIPCA accomplit ainsi un travail d'étude et d'analyse de la situation des peuples autochtones boliviens, et plus particulièrement des Aymaras. Le jésuite Xavier Albó participe au mouvement de reconstruction des ayllus en collaboration avec le THOA, développe l'ambition de réorganiser les syndicats paysans en accord avec les formes traditionnelles d'organisation autochtone et propose une reconfiguration de la division territoriale bolivienne en fonction des territoires autochtones [1002]. Il formule également le besoin d'une analyse des intellectuels aymaras qui pourrait être mise en œuvre par ces derniers dans un travail d'autoréflexion critique [1003]. Des membres importants du THOA et de l'indianisme travaillent au sein du CIPCA, comme Esteban Ticona ou le futur vice-président bolivien Víctor Hugo Cárdenas [1004]. Le travail de formation

1001. Lavaud, *L' instabilité politique en Amérique latine*, *op. cit.*

1002. Voir l'entretien téléphonique avec Fernando Mayorga, anthropologue à l'Université supérieure de San Simón, 12 mai 2020, et Pilar Mendieta, « De la Revolución del 52 a Evo Morales. El recorrido político del sindicalismo campesino en Bolivia », *T'inkazos*, vol. 18, nº 37, 2015, pp. 35-47.

1003. Xavier Albó, Tomás Greaves et Godofredo Sandoval, *Chukiyawu : la cara aymara de la paz*, La Paz : CIPCA, 1981.

1004. Voir notamment le chap. 6 de Alvizuri, *Le savant, le militant et l'aymara*, *op. cit.*

intellectuelle et politique apparaît clairement, même s'il ne fait pas nécessairement partie des objectifs affichés du CIPCA.

Le contraste avec le Conseil mondial des Églises, pour prendre un autre acteur religieux, est ici saillant. Le CIPCA s'inscrit dans un contexte national spécifique avec la volonté d'en modifier la structure par l'analyse scientifique, alors que le Conseil mondial des Églises réalise une action de plaidoyer au niveau international pour la reconnaissance de droits, notamment en soutenant le CMPI. La participation active de l'IWGIA à la création du CMPI [1005] confirme cette même stratégie portée sur la défense des droits des peuples autochtones au niveau international, qui ne s'oppose pas nécessairement à celle d'une modification de la structure étatique, mais implique des répertoires et des échelles de mobilisation distincts. Ce répertoire focalisé sur la modification de l'État, qui inclut des occupations et des modes de mobilisation plus confrontationnels avec ce dernier, est justement celui qu'abandonnent les organisations autochtones des États-Unis et du Canada dans les années 1980 pour se tourner vers l'action juridique, notamment au niveau international.

Le THOA bénéficie également de l'aide d'Oxfam Amérique, dont le siège se trouve à Lima. Les deux organisations collaborent notamment en 1986 pour une étude sur la persistance des ayllus dans la région du nord de Potosí. Une critique des syndicats et des projets de développement comme étant néocoloniaux en ressort. D'autres collaborations de ce type, entre une organisation autochtone ou une ONG locale et une autre internationale, existe à cette époque [1006]. L'action du CIPCA, ou d'autres ONG similaires, concorde ainsi avec celle des ONG internationales présentes en Bolivie quant à la préférence donnée aux ayllus vis-à-vis des syndicats paysans. Les ONG internationales ont néanmoins besoin, dans les années 1980, d'un relai local pour réaliser des actions relatives aux ayllus. La distinction établie entre les deux types d'ONG se maintient donc.

Les ONG internationales favorisent ainsi les organisations locales qui font valoir un retour à la tradition au contraire des syndicats perçus comme trop politisés. L'ethnodéveloppement passe alors par des financements venant des organisations internationales, comme la Banque mondiale et l'Agence de développement danoise, et d'ONG qui les assistent en partie pour la mise en œuvre de projets. Certaines ONG internationales adoptent néanmoins une position plus critique vis-à-vis de l'ethnodéveloppement. Mais une majorité s'ajustent à cette approche afin de bénéficier de financements et sont attirées par l'authenticité des peuples autochtones

1005. Morin, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *op. cit.*, p. 36.
1006. Andolina, Radcliffe et Laurie, « Development and Culture », *op. cit.*, pp. 686-687.

que l'ethnodéveloppement promeut. Sonia Arellano-López et James Petra vont jusqu'à affirmer que les ONG internationales remplacent les organisations de base autochtones car celles-ci, faisant face à une main gauche de l'État plus atrophiée, se retrouvent sans interlocuteur. Les ONG viennent combler ce vide politique selon eux. La marge de manœuvre des organisations autochtones serait d'autant plus réduite que les aides internationales préfèrent se tourner vers les ONG [1007]. Si l'analyse de l'article en question est trop radicale, au vu de la prise de pouvoir par le MAS au début des années 2000, elle souligne justement la compétition politique qui existe entre les ONG internationales et les organisations autochtones. Entre ces deux, les ONG nationales adoptent un rôle intermédiaire, plus politiquement lié aux organisations autochtones.

Dans le cas du Chili, la présence d'ONG est moins importante, d'autant plus avant la transition démocratique à la fin des années 1980. Le Chili est connu pour l'importante action extérieure mise en œuvre par des ONG contre la dictature, mais la question des peuples autochtones reçoit une attention moindre [1008]. Les Mapuche ne sont, cependant, pas isolés du réseau des ONG qui commencent à se dédier aux peuples autochtones dans les années 1970. L'Église catholique chilienne apporte son soutien à Admapu, bien qu'elle ne le fasse pas au travers de la création d'une nouvelle organisation. À l'étranger, le Comité extérieur mapuche maintient un contact constant avec Admapu. Il est alors celui qui trouve un appui des ONG pour son action. Le compte rendu de sa première réunion en 1978 à Londres cite notamment Survival International, Minority Rights Group et Indigenous Minority Research Council [1009]. Le CEM a également accès à des revues pour faire part de ses positions, comme le bulletin d'Amnesty International ou *Témoignage chrétien* en France [1010].

Après la transition démocratique, Liwen est une des organisations mapuche qui reçoit une aide extérieure. Dans son cas, c'est l'exilé chilien en France, Claudio Cratchley qui effectue un voyage au Sud du Chili à la fin des années 1980 en compagnie du journaliste et sociologue Alain Labrousse afin de réaliser un documentaire sur les Mapuche. Il présente le documentaire à la fondation de droit suisse Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme, créée en

1007. Sonia Arellano-López et James F. Petras, « Non-Governmental Organizations and Poverty Alleviation in Bolivia », *Development and Change*, vol. 25, nº 3, 1994, p. 567.
1008. Voir par exemple Darren G. Hawkins, *International Human Rights and Authoritarian Rule in Chile*, Human Rights in International Perspective v. 6, Lincoln : University of Nebraska Press, 2002 ; Patrick William Kelly, « The 1973 Chilean Coup and the Origins of Transnational Human Rights Activism », *Journal of Global History*, vol. 8, nº 1, 2013, pp. 165-186.
1009. Comité Exterior Mapuche, « Primera Conferencia de los Mapuches Exiliados en Europa », mars 1978.
1010. Arauco Chihuailaf, « Mapuche: gente de la tierra. Mas allá del Nuke Mapu (Madre Tierra), el exilio », *Contribuciones desde Coatepec*, nº 8, 2005, p. 163.

1982, qui soutient principalement des associations altermondialistes. Cette dernière accepte de financer le projet de Liwen [1011]. José Marimán résume l'ambition de Liwen dans une publication de la Fondation de la manière suivante : « faire surgir une intelligentsia mapuche capable de répondre aux problèmes propres à notre peuple » [1012]. L'aversion de Liwen pour la folklorisation des peuples autochtones explique certainement son refus de recevoir des aides de la part d'ONG qui en Bolivie s'appuient sur cette perception des peuples autochtones pour leur action. Par ailleurs, le répertoire d'action du CTT et de la CAM, par les occupations illégales et l'incendie de camions des entreprises forestières, ne correspond pas aux projets de développement que les ONG internationales souhaitent promouvoir.

La typologie proposée offre ainsi une grille d'analyse partielle pour comprendre les modes d'action des ONG. La distinction par la politisation établit que les ONG nationales soutiennent le plus souvent les ambitions de transformation du système politique promues par les organisations autochtones. Elles dépendent également moins des financements internationaux dont la dépolitisation peut dépeindre sur l'action des ONG, comme cela est le cas pour une grande partie des ONG internationales. Néanmoins, cette typologie n'exclut pas une action conjointe entre les ONG nationales et internationales. Celles-ci joignent parfois leurs efforts pour un même projet sans avoir nécessairement les mêmes objectifs. En Bolivie, cette situation se produit à plusieurs reprises. Le cas du Chili est plus ambigu mais une analyse approfondie rejoindrait certainement les conclusions tirées du cas bolivien, notamment en s'appuyant sur les travaux de Guillaume Boccara sur le champ ethno-bureaucratique.

Les différentes logiques d'action des ONG nuancent finalement le débat quant à l'influence de celles-ci sur l'émergence autochtone. Certaines promeuvent effectivement une approche traditionaliste et romantique des peuples autochtones à des fins de développement. Elles font cependant face à d'autres approches plus politisées qui vise une redéfinition territoriale de l'État. Une co-construction est donc bien à l'œuvre dans ces processus d'interaction qui contribue à la transformation de la place des peuples autochtones dans les sociétés latino-américaines. Chaque contexte national modifie, de plus, la configuration spécifique qui fait des ONG, nationales ou internationales, une partie prenante de la définition de l'autochtonie. Un va-et-vient entre l'international et le national rend mieux compte de ce processus de définition. Il met à jour les conflits et les coopérations existants entre plusieurs approches et nuance

1011. Entretien téléphonique avec Claudio Cratchley, exilé chilien en France, 3 mars 2018.

1012. Noël Cannat, *L'honneur des pauvres. Valeurs et stratégies des populations dominées à l'heure de la mondialisation*, Paris : Charles Léopold Mayer, 1997, p. 36.

ainsi les thèses d'un apport exogène ou d'un mouvement endogène pour la constitution des mouvements autochtones de cette fin de siècle. La caractérisation du régime international naissant autour des peuples autochtones doit à présent compléter ce tableau.

6.2 La définition d'un régime international

6.2.1 Travaux définitionnels et premières participations

La participation des peuples autochtones à l'ONU se formalise au début des années 1980. Ce n'est, cependant, pas la première fois qu'ils essaient d'y entrer. Dès 1920, le chef Deskaheh de la nation Haudenosaunee, représentant des Iroquois dans l'Ontario, et T. W. Ratana, māori de Nouvelle-Zélande ou Aotearoa en langue māori, se rapprochent de la Ligue des nations pour faire entendre leurs préoccupations, mais sans succès. En 1948, la Bolivie lance une initiative pour créer une commission sur l'étude des peuples autochtones qui n'aboutit pas non plus. Seule l'OIT se penche sur la situation de ces derniers avec une étude publiée en 1953 [1013] et l'adoption de la Convention nº 107 relative aux populations aborigènes et tribales en 1957. Ce n'est qu'à partir des années 1970 que la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, dépendantes de la Commission des droits de l'homme à Genève, recommande la mise en œuvre d'une étude compréhensive de la situation des peuples autochtones. Le sociologue équatorien José R. Martínez Cobo se voit confier cette tâche qu'il réalise jusqu'en 1981. À partir de cette date, trois ans sont nécessaires à ce qu'il présente l'entièreté de son rapport.

En 1977, se déroule également une Conférence internationale des ONG sur la discrimination à l'égard des peuples autochtones dans les Amériques, organisé par l'IITC reconnu trois ans plus tôt en tant qu'ONG accréditée à l'ONU, tout comme le CMPI et le CISA. Pour la première fois, des représentant·es d'une centaine de peuples autochtones en costumes traditionnels font face à trente-huit représentant·es étatiques. Ils demandent alors la reconnaissance en tant que peuples autochtones et non plus comme minorités, la révision de la Convention nº 107, la création d'un Groupe de travail pour étudier leurs problèmes spécifiques et l'élaboration d'une déclaration internationale sur leurs droits collectifs. Un an plus tard, une conférence afin de « combattre le racisme et la discrimination raciale » reconnaît dans sa déclaration finale

1013. *Indigenous Peoples: Living and Working Conditions of Aboriginal Populations in Independent Countries.* 35, Genève : Organisation internationale du travail, 1953.

« le droit des peuples autochtones de conserver leurs structures traditionnelles économiques et culturelles, y compris leur propre langue » et « leur relation spécifique à la terre en insistant pour que celle-ci et les droits territoriaux des autochtones ne soient pas spoliés » [1014]. Enfin, une dernière conférence des ONG en 1981 porte sur « les peuples autochtones et leur rapport à la terre » et rassemble les représentant·es autochtones des Amériques mais également d'Australie et de Norvège, comme le rapporte Françoise Morin. La demande d'un Groupe de travail est réitérée. Ces conférences forgent ainsi le début de la revendication de droits communs et collectifs [1015].

La question de la représentation et de la formation d'une appartenance commune devient centrale dans la participation des peuples autochtones à l'ONU. Contrairement aux États, des procédures formelles de représentativité n'existent pas. La diplomatie naissante des peuples autochtones ne dispose pas de ministères, ni de fonctionnaires. Les modes traditionnels de représentation semblent alors régir le choix de ceux et celles qui se rendent à Genève. Des conflits surgissent également entre organisations autour des idéologies politiques qui les caractérisent ou pour l'accès à ces espaces internationaux qui confèrent une légitimité auprès de ceux et celles qui n'y ont pas accès. Les ONG internationales réalisent également une sélection par les aides qu'elles apportent à certains individus pour se déplacer à l'ONU. « [P]rétendre à la représentativité, ce n'est pas seulement s'inscrire dans une relation de représentation, mais aussi se présenter comme le “bon”, voire le “meilleur” représentant. La question de la représentativité est donc ce par quoi la représentation se politise », explique Marieke Louis [1016]. L'axiologie de la représentation s'entremêle avec les multiples acceptions de la représentation qu'en donne Hanna Pitkin : formelle, définie par des institutions et qui se divise entre les principes de consentement (*authorization*) et de transparence (*accountability*) ; descriptive, qui doit rendre l'absent·e présent·e par une ressemblance fidèle au premier ; symbolique, qui définit la signification que le ou la représentant·e acquiert pour

1014. Les textes des conférences sont notamment disponibles dans le chapitre 4 du rapport de Martínez Cobo José Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/Sub.2/1982, Genève : Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, Nations unies, 1982.

1015. Pour ces éléments, voir Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, *op. cit.*, p. 46 ; Morin, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *op. cit.*, pp. 37-38 ; Françoise Morin, « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », *in* Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être indien dans les Amériques : Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris : Institut des Amériques, 2006, pp. 43-54 ; Haut-Commissariat aux droits de l'homme, *Indigenous Peoples and the United Nations Human Rights System*, Fact Sheet 9/Rev.2, Genève : Nations unies, 2013, p. 18.

1016. Marieke Louis, « Une représentation dépolitisée ? L'Organisation internationale du travail de 1919 à nos jours », *Critique internationale*, vol. 76, nº 3, 2017, p. 72.

les représenté·es ; substantielle, qui renvoie à l'activité des représentant·es et son adéquation avec les intérêts des représenté·es [1017].

La mise en pratique de ces acceptations de la représentation, et leur valeur vis-à-vis des représentés – la représentativité –, accompagne donc la définition de droits collectifs et, par là, ce qui fait la spécificité des peuples autochtones vis-à-vis d'autres catégories de population également titulaires de droits. Les négociations avec les États se structurent autour de questions politiques, comme les formes de l'autodétermination et le changement des institutions étatiques qu'elles impliquent, et juridiques, comme la définition du titulaire du droit à l'autodétermination. La distinction s'estompe parfois, mais elle fonde généralement l'avancée des discussions car les questions politiques reçoivent un meilleur traitement, dans le sens de la réalisation de compromis, lorsqu'elles apparaissent sous une forme juridique. La nature de l'argument défendu dans les négociations – juridique, politique, culturelle, ou historique – s'agence avec les formes de la représentation. La venue en costume traditionnel mobilise à la fois une représentation descriptive et symbolique et signale au public des représentant·es étatiques et des peuples autochtones non présents à Genève la légitimité culturelle et historique qui les autorise à revendiquer les droits en question. Cette recherche de légitimité est d'autant plus forte que l'ONU commence à discuter de sujets « internes » aux États, après s'en être restreinte. Les sanctions à l'encontre de l'Afrique du Sud et de la Rhodésie dans les années 1970 revoient déjà cette limite de la politique onusienne. Les accords d'Helsinki, notamment la troisième corbeille, et la politique du gouvernement Carter font des droits humains une prérogative non exclusive aux États. La prise en compte des questions relatives aux peuples autochtones le confirme [1018].

Le 9 août 1982, qui devient la date de la journée internationale des peuples autochtones par la suite, se tient la première réunion du Groupe de travail sur les populations autochtones. Le rapport préliminaire de 1972 de Martínez Cobo délivre déjà une définition de travail des peuples autochtones qui donne un premier fondement pour les négociations du GTPA. S'appuyant sur un critère d'antériorité, de spécificité culturelle, et de domination, elle statue :

> Les populations autochtones sont composées des descendants actuels des peuples qui habitaient le territoire actuel d'un pays en totalité ou en partie à l'époque où des personnes d'une culture ou d'une origine ethnique différente y sont arrivées d'autres parties du monde, les ont vaincues et, par la conquête, la colonisation ou d'autres moyens, les ont réduites à une condition non dominante ou coloniale ; qui vivent aujourd'hui davantage

1017. Pitkin, *The Concept of Representation*, *op. cit.*, pp. 11-12.
1018. Sanders, *The Formation of the World Council of Indigenous Peoples*, *op. cit.*, p. 25.

> en conformité avec leurs coutumes et traditions sociales, économiques et culturelles particulières qu'avec les institutions du pays dont ils font maintenant partie, sous une structure étatique qui incorpore principalement les caractéristiques nationales, sociales et culturelles d'autres segments de la population qui sont prédominants [1019].

Le rapport final de Martínez Cobo, long de presque mille cinq cents pages et de vingt-trois chapitres, va plus loin en systématisant un ensemble de droits dont les peuples autochtones seraient titulaires. Ces droits incluent la langue, le logement, la santé, l'éducation, la culture, l'emploi, la religion, la terre et l'organisation politique qui comprend l'autodétermination. L'auto-identification complète également la définition de peuples autochtones. À la suite des recommandations du rapport, le GTPA entame à partir de 1982 les négociations pour que ces droits soient inscrits dans un texte juridique international. La participation formelle des peuples autochtones au sein de l'ONU commence ainsi.

Un premier enjeu symbolique marque cette participation. Une prière prise en charge par une figure spirituelle autochtone scande l'ouverture des sessions du GTPA. Elle en appelle généralement aux ancêtres et esprits pour guider le travail accompli [1020]. Le rituel, délaissé de sa référence religieuse présente, entre autres, dans la définition de Durkheim, se comprend selon Roy Rappaport comme « une performance de séquences plus ou moins invariables d'actes et de mots non entièrement encodés par les participants » [1021]. Cette approche formelle et non fonctionnaliste du rituel confère à celui-ci un rôle fondamental dans la construction du cadre propre à l'interaction et à sa régularité. Le rituel de la prière met en scène l'ouverture des discussions et se transforme en rituel d'accès, comme l'analyse Goffman qui fait du rituel un ordre expressif nécessaire à la préservation de la face [1022]. L'accès aux GTPA se trouve réglé par la nécessaire pratique de la prière. Celle-ci rompt, par là, le protocole diplomatique des sessions de l'ONU dont les cérémonies religieuses ne font pas figure de rituels d'accès aux négociations [1023]. La participation des peuples autochtones introduit donc un changement qui contraint les représentant·es étatiques à se plier à leurs pratiques, du moins pour le temps

1019. José Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations: Preliminary Report*, E/CN.4/Sub.2/L.566, Genève : Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, Nations unies, 29 juin 1972, p. 10.

1020. Morin, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *op. cit.*, p. 39 ; Irène Bellier, « Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, vol. 38, 2006, p. 110.

1021. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110, Cambridge : Cambridge university press, 1999, p. 24.

1022. Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris : Minuit, 1974, pp. 21-23.

1023. Ce développement sur le rituel, y compris la traduction des citations, s'appuie sur Thierry Balzacq, « Chapitre 7. Rituels et diplomatie », *in* Thierry Balzacq, Frédéric Charillon et Frédéric Ramel (dir.), *Manuel de diplomatie*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2018, pp. 129-141.

d'ouverture des négociations. Une modification du cadre d'interaction émerge ainsi de la participation d'un nouvel acteur non étatique dans les institutions onusiennes. L'usage des langues autochtones au début de chaque intervention renforce cet aspect et contrevient à l'obligation de s'exprimer dans l'une des cinq langues officielles de l'ONU.

Les réunions du GTPA sont annuelles et durent une semaine. Comme l'explique Françoise Morin, « son mandat est double : il doit suivre le développement de la situation des populations autochtones dans le monde, tant du point de vue autochtone que gouvernemental, et établir des normes pour la reconnaissance de leurs droits et protection » [1024]. Le groupe se compose de cinq personnes, membres de la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, et représentatifs des cinq régions définies par l'ONU. Son premier président, le représentant norvégien de la Sous-Commission Absjorn Eide, contribue à l'adoption des règles de procédure du groupe, lesquelles autorisent n'importe quel représentant autochtone à prendre la parole. L'instance devient ainsi une des plus ouvertes de l'ONU. Les premières années, le GTPA se transforme en forum international qui accueille les doléances des peuples autochtones, notamment grâce à un fond établi par l'AGNU pour faciliter leur déplacement. Son positionnement hiérarchique, qui implique que ses recommandations passent par la Sous-Commission, la Commission, l'ECOSOC, le Troisième comité puis l'AGNU, complique cependant la tâche de l'adoption d'une reconnaissance des droits autochtones [1025].

Erica-Irene Daes, représentante grecque, devient la présidente du GTPA à partir de 1984 jusqu'à 2002. Professeure de droit international, elle met à l'agenda l'écriture d'un texte normatif. Un espace de dialogue entre experts onusiens, représentant·es étatiques et délégués autochtones se structure et donne à ces derniers la possibilité de confronter leur État alors que l'espace national est le plus souvent fermé à leurs revendications. La dénonciation internationale qu'ils formulent conduit les États à valoriser leurs actions en faveur des peuples autochtones. Cette action répond ainsi à la pression internationale et illustre ce que Margaret Keck et Kathryn Sikkink nomme le modèle du boomerang qui consiste à saisir les organisations internationales pour exercer une pression indirecte sur son État [1026]. La possibilité de pression favorise en partie l'augmentation de la participation autochtone. À ses premières réunions,

1024. Morin, « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », *op. cit.*, p. 11.
1025. Douglas Sanders, « The UN Working Group on Indigenous Populations », *Human Rights Quarterly*, vol. 11, nº 3, 1989, pp. 407-408.
1026. Margaret E. Keck et Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca : Cornell University Press, 1998.

le GTPA compte entre trente et cinquante participant·es autochtones et non autochtones. Au fil des années, la forte présence autochtone des Amériques se généralise au reste du monde. L'Europe du Nord, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Inde, le Japon, l'Asie du Sud-Est puis l'Afrique à la fin des années 1980 complètent progressivement le panel des délégués autochtones. Quatre-cents représentant·es assistent aux réunions dans les années 1990 pour arriver à plus de mille au début des années 2000 [1027].

Les vingt premières années du GTPA en font le canal privilégié de la participation des peuples autochtones à l'ONU. Son caractère itératif donne aux négociations des fondements stables, malgré leur longueur et le besoin pour le Groupe de justifier d'avancées sur le plan juridique auprès des autres instances de l'ONU. Une activité diplomatique autochtone commence à se constituer qui permet un travail commun autour de la demande de droits spécifiques. La transversalité des revendications aboutit justement à la défense d'un cadre juridique conjoint. Comme le rapporte Françoise Morin, « lors de la 7e session du GTPA, en 1989, cinquante délégués autochtones ont présenté ensemble une motion commune, dénonçant le caractère paternaliste et eurocentré de la nouvelle Convention 169 qui venait d'être adoptée par l'Organisation internationale du travail », et dénoncent leur réduction à un statut d'observateur dans les négociations qui ont contribué à la rédaction de la Convention [1028]. Cette action concertée se dresse parfois à l'encontre des frontières étatiques en proposant un changement de celles-ci. La revendication de l'ancestralité de certains territoires remet alors en cause les limites séparant les États et ainsi une partie intégrante de leur souveraineté. Françoise Morin relate un autre exemple qui va dans ce sens : « en 1992, le représentant Aïnou du Japon intervint avec le délégué autochtone de Sibérie pour revendiquer les îles Kouriles comme ancien territoire autochtone » [1029].

Un bricolage identitaire rend parfois nécessaire l'unité trouvée autour de l'appartenance autochtone. Un ensemble de valeurs communes se construit toutefois dans l'action menée au sein du GTPA. Françoise Morin note parmi celles-ci la relation à la terre dont les ressources sont indispensables à la survie des autochtones, ce que le concept de « Terre-Mère » est censée transmettre. Le territoire acquiert alors un caractère spirituel, mais également social, économique, culturel et politique par les nombreuses acceptions dont il est investi. Il se

1027. Andrea Muehlebach, « "Making Place" at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the UN. Working Group on Indigenous Populations », *Cultural Anthropology*, vol. 16, nº 3, 2008, p. 420 ; Morin, « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », *op. cit.*, pp. 11-12.
1028. *Idem*, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *op. cit.*, pp. 39-40.
1029. *Ibid.*, p. 40.

comprend surtout de manière collective avec un rejet de la propriété privée. Cet aspect se retrouve dans plusieurs textes internationaux, dont la Convention 169 de l'OIT adoptée au cours des deux premières décennies du GTPA et plus spécifiquement sa partie II [1030]. Sur ce point, un lien se crée avec le mouvement écologique des années 1990, notamment au cours du Sommet de la Terre à Rio de Janeiro en 1992 où la participation des peuples autochtones est importante [1031].

L'action concertée se structure au-delà de la présentation de propositions communes. Des assemblées générales (*caucus*) se constituent en amont des réunions du GTPA afin de définir des positions communes face aux États, mais également de faire circuler l'information et de permettre une meilleure compréhension du langage juridique. Une présidence bicéphale les dirige avec une parité de genre et de langue, en anglais et espagnol. La prise de décision se fait, de plus, au consensus. Ainsi les positions autochtones apparaissent unies face aux États qui ne se concertent pas nécessairement. Des assemblées fondées sur un critère régional ou thématique complètent également celles consacrées aux questions générales. En cas de désaccord, les positions majoritaires sont soit énoncées au nom des organisations qui les défendent, soit la minorité en désaccord est priée de ne pas se prononcer au cours des débats face aux États afin de ne pas laisser apparaître des divisions. Cette coordination diplomatique s'accentue alors que la participation autochtone augmente mais également du fait de changements institutionnels produits par l'élaboration du texte de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones.

La Sous-Commission, composée d'une trentaine d'États, adopte le texte de la Déclaration le 26 août 1994 pour ensuite le transmettre à la Commission des droits de l'homme. Mais l'absence de consensus en son sein conduit l'AGNU à recommander la création d'un Groupe de travail sur le projet de Déclaration. Son accès est, cependant, plus restreint car seules les ONG accréditées y ont un droit de parole. Elle est également plus politique du fait des représentant·es étatiques plus présents, rendant ainsi les débats plus conflictuels [1032]. L'adoption de la Déclaration doit, cependant, être actée à la fin de la première « Décennie internationale des populations autochtones » en 2004, qui suit l'« Année internationale des

1030. *Ibid.*
1031. Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, *op. cit.*, pp. 72-73.
1032. Morin, « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », *op. cit.*, p. 16.

populations autochtones » de 1993 [1033]. Cette décennie accélère le processus de participation des peuples autochtones à l'ONU. Au cours de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne en 1993, Rigoberta Menchú recommande la création d'un forum permanent pour les peuples autochtones au sein de l'ONU, ce que le document issu de la conférence reprend [1034]. Ce forum voit le jour en 2000 et institutionnalise ainsi la participation internationale des peuples autochtones. Mais les États s'opposent à ce qu'il contienne la mention de « peuples ». Placé sous l'autorité de l'ECOSOC, il devient l'Instance permanente sur les questions autochtones (IPQA) [1035].

La question de l'identification comme « peuples » est justement un enjeu central dans la participation des autochtones à l'ONU. Le terme de « population » est rejeté à cause de son utilisation fréquente pour décrire des espèces animales, comme l'explique Ted Moses, chef du Grand Conseil des Cris du Québec. L'autre raison de son rejet tient à l'absence de droits politiques auquel le terme est associé dans le droit international, au contraire de « peuples » qui, lui, est titulaire du droit à l'autodétermination [1036]. L'ajout d'un « s » à « peuple » devient alors un enjeu de lutte car il représente la reconnaissance d'un sujet collectif titulaire de droits. La première terminologie de l'ONU relative aux peuples autochtones n'ajoute pas non de plus de « s » en anglais puisque le terme retenu est « *people* », qui renvoie également à l'idée de personnes ou gens. Dans les trois langues latines reconnues par l'ONU, l'ajout d'un « s » à « peuple » fait l'objet de nombreux débats. Les peuples autochtones n'ont pas gain de cause pour la première Décennie sur les populations autochtones, notamment du fait de l'opposition du Brésil et du Canada. Le projet de Déclaration de 1993 retient cependant le « s ». Son article 3 dispose : « les peuples autochtones ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » [1037]. Le débat sur l'identification comme peuples, porteur d'une

1033. Voir respectivement Assemblée générale, *Décennie internationale des populations autochtones*, A/RES/48/163, New York : Nations unies, 18 fév. 1994 ; Assemblée générale, *Année internationale des populations autochtones*, A/RES/45/164, New York : Nations unies, 18 déc. 1990.
1034. Cette conférence est également à l'origine de la création du HCDH. Voir *Déclaration et programme d'action de Vienne*, A/CONF.157/23, Vienne : Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Nations unies, 12 juill. 1993, p. 32.
1035. Ces paragraphes s'appuient sur Bellier, « Identité globalisée, territoires contestés », *op. cit.*
1036. Morin, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *op. cit.*, p. 39.
1037. *Idem*, « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », *op. cit.*, pp. 15-16.

reconnaissance en tant que sujet collectif, est donc plus largement celui de la reconnaissance de leur droit à l'autodétermination [1038].

6.2.2 La constitution d'un droit à l'autodétermination

Les premiers débats au niveau international sur la revendication du droit à l'autodétermination éclairent à la fois la conception exclusive qu'ont les États de ce droit, en tant qu'unique titulaire, et la volonté des peuples autochtones de modifier cette conception. Comme souligné précédemment, être reconnu comme peuple structure la revendication du droit à l'autodétermination au sein du GTPA. Le débat se déroule donc autant sur le plan juridique que politique puisqu'il s'agence autour d'une catégorie non définie par le droit international, celle de « peuples », qui est cependant titulaire de droits. Ce n'est donc pas la nation ou la nécessité d'une réparation historique qui guident les discussions. Les différentes approches théoriques de l'autodétermination, présentées en introduction, ne se retrouvent pas ici. Il n'est ainsi pas question d'autodétermination nationale ou comme droit réparateur, bien que des appartenances nationales soit revendiquées par les peuples autochtones ou qu'il soit fait mention de l'existence d'une dette historique qui leur serait due au cours des sessions du GTPA.

L'identification comme peuples et le droit inconditionné d'autodétermination qui en découle sont, au contraire, au fondement de ces discussions. Le renouvellement de l'autodétermination émerge alors de sa mise en lien avec l'autonomie et de son refus de la sécession. La tension existante tient à ce que les peuples autochtones ne consentent pas à l'inscription de ce refus dans le texte. Car ils considèrent que cela reviendrait à leur accorder un droit tronqué en comparaison au droit à l'autodétermination des peuples ; bien que ce dernier ait été également limité dans sa mise en pratique au nom du respect de l'*uti possidetis* et de son application dans le cadre des décolonisations [1039]. Le droit à l'autodétermination des peuples autochtones s'articule alors avec le concept d'autonomie afin d'écarter la sécession mais introduit de ce fait une nouvelle conception dont la lutte pour la reconnaissance marque les deux premières décennies du GTPA.

1038. Ce lien est établi par les organisations autochtones notamment au cours de la session de 1984 du GTPA. Voir Erica-Irene Daes, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Third Session*, E/CN.4/Sub.2/1984/20, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 8 août 1984, para. 105.

1039. C'est la thèse centrale de Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*

Le rapport de José Martínez Cobo consacre un chapitre, le XVIII, à la question de l'autodétermination et de l'autonomie. Sa structure reprend celle du rapport, c'est-à-dire une analyse de plusieurs rencontres internationales sur le sujet, de rapports fournis par les États et d'écrits académiques. Son premier paragraphe fait état de la référence constante du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones, qu'ils considèrent comme droit inaliénable. Martínez Cobo critique l'attitude des États qui voient nécessairement dans cette revendication une « demande pour la liberté absolue, l'indépendance et la souveraineté » [1040]. Il reconnaît une grande diversité dans la revendication d'autodétermination par les peuples autochtones, d'une autonomie limitée à la souveraineté complète, généralement au nom de traités passés avec le colonisateur. Néanmoins, ce cas de figure ne représente pas la majorité et ne peut donc être réduit à la demande de l'autodétermination en général. Si son caractère inaliénable semble venir de la qualité de peuple attachée aux peuples autochtones, il est aussi déterminé par son aspect structurel vis-à-vis des autres droits [1041]. Dans son rapport de 1987, José Martínez Cobo écrit ainsi : « L'autodétermination, sous ses multiples formes, doit être reconnue comme la condition préalable à la jouissance par les peuples autochtones de leurs droits fondamentaux et à la détermination de leur propre avenir » [1042].

Son caractère fondamental émerge également de ses deux dimensions, collective et individuelle. Martínez Cobo trouve leur mention au cours d'un séminaire de l'ONU sur les recours pour les victimes de discrimination raciale tenu en 1981 à Managua. Le séminaire fait référence à la Déclaration sur la race et les préjugés raciaux de l'UNESCO adoptée en 1978, et plus spécifiquement à son article 3 [1043]. Une contradiction entre droit collectif et individuel peut bien sûr apparaître, mais la préservation d'une autodétermination individuelle doit permettre un maintien du principe libéral de limitation de la liberté en fonction des limites de celle d'autrui. La tension persiste néanmoins dans l'ensemble des discussions puisqu'un

1040. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, *op. cit.*, chap. XVIII, para. 148.
1041. Ces deux aspects se retrouvent dans les discussions du GTPA. Voir par exemple Erica-Irene Daes, *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Seventh Session*, E/CN.4/Sub.2/1989/36, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 25 août 1989, para. 56.
1042. José Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations. Volume 5, Conclusions, Proposals and Recommendations*, E/CN.4/SUB.2/1986/7/ADD.4, Genève : Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, Nations unies, 1987, para. 580.
1043. *Déclaration sur la race et les préjugés raciaux*, Paris : UNESCO, 27 nov. 1978.

des arguments contre l'autodétermination collective s'appuie sur le possible danger qu'elle représente pour les droits individuels [1044].

À cette tension s'ajoute celle entre autodétermination interne et externe, que Martínez Cobo mentionne également. L'autodétermination interne se confond avec l'autonomie, alors que la deuxième serait équivalente à la souveraineté étatique. Si la distinction ne fait pas l'objet de développements approfondis dans le rapport, elle se retrouve, de manière implicite ou explicite, dans les discussions autour du droit à l'autodétermination, puisqu'elle implique la possibilité de la sécession ou non. Les rapports que reçoit Martínez Cobo de la part des États s'articulent autour de cette distinction. Il note cependant la très faible quantité d'information qu'il a reçu avec une grande majorité des États qui ignorent cette question, dont la Bolivie. De manière générale, la mise en œuvre d'une autonomie pour les peuples autochtones accorde un statut spécial dans certains pays mais la plupart d'entre eux finissent par imposer un ordre juridique qui ne leur convient pas car adapté à l'État-nation duquel ils dépendent [1045].

La situation rapportée par la dictature chilienne, que Martínez Cobo cite en longueur, décrit une autonomie de fait qui passe par la nomination de la figure du longko que réalisent les communautés. La dictature réduit cependant ce rôle à des fonctions religieuses et cérémonielles. Elle insiste sur l'extension de la juridiction chilienne au sein des communautés mapuche. Le régime conclut son propos de manière contradictoire : « en résumé, les chefs et les représentants de ces communautés sont issus d'un système d'auto-administration, mais ils n'ont aucun ascendant politique ou correctionnel sur ceux qu'ils représentent » [1046]. Il est ainsi difficile de comprendre comment une communauté auto-administrée, plus particulièrement dans la nomination de ses chefs, retire ensuite toute forme de pouvoir à ces derniers. La réponse des autorités chiliennes semble donc surtout chercher à satisfaire la question du rapporteur dans le sens de l'existence d'une auto-administration, mais tout en niant la possibilité d'une autonomie politique ou juridique, ce qui contredit l'idée même d'auto-administration. Les mesures mises en œuvre au cours de la dictature démontrent plutôt une extension des pouvoirs de l'État au sein des communautés, au détriment de ceux des peuples autochtones, notamment des Mapuche.

1044. Voir notamment le résumé de ce débat qu'en fait un membre du GTPA : Erica-Irene Daes, *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Sixth Session*, E/CN.4/Sub.2/1988/24, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 24 août 1988, para. 76.

1045. Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, *op. cit.*, chap. XVIII, para. 171.

1046. *Ibid.*, chap. XVIII, para. 173.

La première session du GTPA en 1984, présidée par Erica-Irene Daes, aborde la question de l'autodétermination et de l'autonomie. Les organisations autochtones y font le lien entre le droit à l'autodétermination et celui à la terre, mais imputent également la responsabilité aux États pour leur manque de développement qui serait dû à l'absence de mise en pratique de l'autodétermination. Plusieurs interventions proposent ainsi de considérer les « populations autochtones comme des peuples "consistant en des entités autonomes (*self-governing*), ayant le droit de contrôler leurs terres et leurs ressources naturelles" ». Un représentant étatique fait cependant valoir que le droit à l'autodétermination dans le sens d'une souveraineté externe ne s'applique pas, selon le droit international, à des populations enclavées dans des États non coloniaux. Mais il ne rejette pas des formes d'autogouvernement interne [1047]. Cette position représentative de celle des États en général reprend les limites imposées par le droit international à l'autodétermination, qu'est notamment son application en situation de décolonisation. Elle fait également du droit à l'autodétermination des peuples autochtones un droit à l'autonomie, entendu comme autodétermination interne. La position des peuples autochtones s'accorde avec cette autonomie interne. Elle récuse toutefois la réduction du droit à l'autodétermination à celui d'autonomie, qui en ferait une version applicable uniquement à leur situation.

L'autonomie n'épuise pas non plus le droit à l'autodétermination, bien que les positions quant à l'amplitude de celui-ci varient. Elle prend parfois la forme de moyen pour l'autodétermination ou de réalisation de celle-ci sur le plan interne. Dans tous les cas, l'association entre l'autonomie et l'autodétermination fait figure de revendication centrale et originale puisqu'elle contribue à reformuler le sens de l'autodétermination. La position des peuples autochtones se trouve résumé dans un rapport du GTPA de 1999, qui discute des articles relatifs à l'autodétermination dans le projet de Déclaration :

> Les représentants autochtones ont estimé que l'inclusion du droit à l'autodétermination était fondamentale pour la Déclaration et sous-tendait toutes les autres dispositions du projet. Il a été déclaré que le droit à l'autodétermination de tous les peuples était établi dans le droit international, y compris les droits de l'homme, et qu'il devait donc également s'appliquer aux peuples autochtones sur une base non discriminatoire. De nombreux représentants autochtones ont déclaré que le droit sans réserve à l'autodétermination était fondamental pour la survie des peuples autochtones, et que ce droit ne devait pas être considéré comme une menace pour l'intégrité territoriale des États-nations existants. Certains représentants autochtones ont déclaré que l'autonomie et l'auto-administration

1047. Daes, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Third Session*, *op. cit.*, para. 67-74.

> pourraient être les principaux moyens par lesquels leur droit à l'autodétermination serait exercé, mais qu'il ne pouvait se limiter à ces seules possibilités [1048].

La position des États reste, néanmoins, consensuelle sur le refus d'associer l'autodétermination au dommage de leur intégrité territoriale, qui va parfois jusqu'à considérer les peuples autochtones comme devant être exclus du droit international car n'étant pas des États [1049]. Certains États rejettent, par exemple, l'association entre la mention de « peuples » dans les Pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques, et aux droits économiques, sociaux et culturels, et les peuples autochtones au nom de l'imprécision sémantique du terme dans le droit international [1050]. Les gouvernements seraient alors les uniques représentants des peuples.

Néanmoins, les États mentionnent leurs efforts pour d'adopter des mesures, constitutionnelles ou législatives, qui facilitent l'autonomie des peuples autochtones [1051]. Le contexte d'émergence autochtone et la pression qui en résultent ont ainsi des effets sur les politiques nationales. Des représentant·es autochtones critiquent, cependant, la justification de certains États réticents à des mesures en faveur de l'autonomie. Ces derniers affirment ainsi que l'existence d'un système fédéral dont les peuples autochtones peuvent faire usage suffit à la réalisation du droit à l'autodétermination [1052]. La critique d'un manque de consultation des peuples autochtones de la part des États au moment de la conception puis application des politiques pouvant les affecter revient également, entravant ainsi le droit à l'autodétermination [1053].

1048. José Urrutia, *Report of the Working Group Established in Accordance with Commission on Human Rights Resolution 1995/32*, E/CN.4/1999/82, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 20 jan. 1999, para. 70.

1049. Erica-Irene Daes, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fourth Session*, E/CN.4/Sub.2/1985/22, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 27 août 1985, para. 64 & 83.

1050. Erica-Irene Daes, *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fifth Session*, E/CN.4/Sub.2/1987/22, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 24 août 1987, para. 56.

1051. *Idem*, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fifth Session*, *op. cit.*, para. 33 ; *idem*, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Sixth Session*, *op. cit.*, para. 30 & 37 ; Erica-Irene Daes, *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Ninth Session*, E/CN.4/Sub.2/1991/AO/Rev,1, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 3 oct. 1991, para. 60.

1052. *Idem*, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Sixth Session*, *op. cit.*, para. 41.

1053. Voir notamment Erica-Irene Daes, *Discrimination à l'encontre des populations autochtones. Rapport du Groupe de travail sur les populations autochtones sur sa dixième session*, E/CN.4/Sub.2/1992/33/Add.1, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 20 août 1992, para. 30 ; Erica-Irene Daes, *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fourteenth Session*, E/CN.4/Sub.2/1996/21, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 16 août 1996, para. 47 ; Erica-Irene Daes, *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fifteenth Session*, E/CN.4/Sub.2/1997/14, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 13 août 1997, para. 30.

Le Chili d'après la transition démocratique adopte une position réticente à la reconnaissance de l'autodétermination, sans toutefois prononcer un désaccord clair. La position du pays est de s'appuyer sur la Convention 169 de l'OIT qui ne mentionne pas directement le droit à l'autodétermination. Au cours de l'examen du projet de Déclaration, ses représentants déclarent que

> dans le cadre des normes politiques générales de l'État et du respect des droits fondamentaux de l'homme de tous les membres qui constituent ces peuples autochtones (…), il serait plus juste, selon le Gouvernement chilien, à la place des expressions « droit à l'autodétermination » ou « à l'autonomie » des peuples autochtones de parler par exemple de droit à une représentation politique spéciale concernant les questions spécifiques à ces peuples ou aux secteurs pouvant affecter leur développement [1054].

Le Chili reconnaît bien la validité de l'expression « peuples autochtones », mais s'aligne sur la position majoritaire des États quant à la nécessité de ne pas remettre en cause l'intégrité territoriale étatique par le droit à l'autodétermination. Le pays défend alors une interprétation de ce dernier comme autonomie interne, en reprenant à nouveau le texte de la Convention 169, en particulier son article 8 sur le droit à la consultation [1055]. La Bolivie montre un soutien plus appuyé à l'expression de « peuples autochtones », de même qu'au projet de Déclaration de la fin des années 1990. La représentation bolivienne fait également le rapprochement entre le projet de Déclaration et la législation nationale adoptée [1056].

Les États souhaitent toutefois maintenir la distinction entre le droit à l'autodétermination appliqué au cours de la décolonisation et celui pour les peuples autochtones [1057]. L'autonomie interne et la mention de l'interdiction pour les peuples autochtones de remettre en cause l'intégrité territoriale, comme celles du paragraphe 6 de la résolution 1514 (XV) de l'AGNU du 14 décembre 1960 et du paragraphe 3 de l'article premier de la Convention 169 [1058], deviennent deux conditions essentielles pour la reconnaissance de ce droit par les États. Les peuples autochtones refusent, cependant, l'attribution d'un droit à l'autodétermination tronqué car leurs volontés de sécession sont infondées. Une mention du respect des textes internationaux

1054. Commission des droits de l'homme, *Examen d'un projet de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtonnes. Informations recues de gouvernements*, E/CN.4/1995/WG.15/2, Genève : Nations unies, 10 oct. 1995, para. 6.

1055. José Urrutia, *Rapport du Groupe de travail créé conformément à la résolution 1995/32 de la Commission des droits de l'homme en date du 3 mars 1995*, E/CN.4/1996/84, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 4 jan. 1996, para. 42 & 320.

1056. *Ibid.*, para. 42.

1057. Daes, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Sixth Session*, *op. cit.*, para. 44.

1058. Ce paragraphe dispose : « L'emploi du terme *peuples* dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international ».

en la matière semble alors faire figure de compromis [1059], notamment à la fin de la décennie 1990 où la reconnaissance du droit à l'autodétermination par les États fait presque consensus [1060], tandis que le projet de Déclaration de 1988 ne faisait mention que d'un droit collectif à l'autonomie en son article 23 [1061].

Les conceptions du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones varient, néanmoins, sur un continuum qui va de l'autonomie interne à la souveraineté. Dans ce dernier cas, l'autodétermination est brandie pour remettre en cause les thèses de la découverte des Amériques, le concept de *terra nullius* et la demande du respect des traités passés avec les colonisateurs au nom du principe *pacta sunt servanda* [1062]. Mais, malgré cette conception extensive de l'autodétermination, la sécession reste exclue. Un membre du GTPA avance ainsi l'existence d'une conception autochtone de l'autodétermination, qui refuserait la création d'un État indépendant sous la forme de l'État-nation [1063]. Une déclaration du CMPI confirme le fait que les peuples autochtones n'aspirent pas à l'indépendance ou à la sécession et qu'un conflit entre l'autodétermination et l'intégrité territoriale n'est donc pas valable. L'organisation autochtone cite la Déclaration relative aux principes du droit international touchant les relations amicales et la coopération entre les États conformément à la Charte des Nations unies pour faire valoir son argumentation : « la création d'un État souverain et indépendant, la libre association ou l'intégration avec un État indépendant ou l'acquisition de tout autre statut politique librement décidé par un peuple constituent pour ce peuple des moyens d'exercer son droit à disposer de lui-même » [1064].

De manière consensuelle, les représentant·es autochtones qualifient l'autodétermination de pilier de la Déclaration, dont dépendrait son intégrité. Son statut de *jus cogens* impliquerait également que les États ne puisent en attribuer une version tronquée aux peuples autoch-

1059. Daes, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Seventh Session*, *op. cit.*, para. 55 & 56.
1060. José Urrutia, *Rapport du Groupe de travail créé conformément à la résolution 1995/32 de la Commission des droits de l'homme*, E/CN.4/1998/106, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 15 déc. 1997, para. 44.
1061. Sanders, « The UN Working Group on Indigenous Populations », *op. cit.*, p. 429.
1062. Daes, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fourth Session*, *op. cit.*, para. 79.
1063. *Idem*, *Rapport du Groupe de travail sur les populations autochtones sur sa dixième session*, *op. cit.*, para. 127.
1064. Assemblée générale, *Déclaration relative aux principes du droit international touchant les relations amicales et la coopération entre les États conformément à la Charte des Nations unies*, A/RES/2625, New York : Nations unies, 1er mai 1970 ; Commission des droits de l'homme, *Examen d'un projet de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Information recues d'organisations non gouvernementales et d'organisations autochtones*, E/CN.4/1995/WG.15/4, Genève : Nations unies, 10 oct. 1995, para. 7, p. 10.

tones [1065]. Il serait ainsi essentiel pour la résolution des conflits entre États et peuples autochtones, mais rendrait également possible une juste participation de ces derniers au sein des institutions du pays où ils résident, ainsi qu'un droit au développement, à la continuité historique de leur identité culturelle, à l'auto-identification, et à la terre. L'autonomie ne serait pas une fin en soi, mais un moyen d'accès à d'autres droits tant sur le plan juridique que pratique [1066]. Cette gradation de l'autodétermination qui donne droit à l'autonomie, elle-même ouvrant d'autres droits, se retrouvent dans l'article 2 de la Déclaration de principes adoptée par les peuples autochtones à Genève en juillet 1987 :

> Toutes les nations et tous les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination, en vertu duquel ils ont le droit au degré d'autonomie ou d'autogouvernement qu'ils choisissent. Cela inclut le droit de déterminer librement leur statut politique, de poursuivre librement leur propre développement économique, social, religieux et culturel, et de déterminer leur propre appartenance et/ou citoyenneté, sans ingérence extérieure [1067].

L'autodétermination reste, néanmoins, plus large que l'autonomie puisque cette dernière ne serait qu'une des formes de la première. Le CMPI défend cette position lorsqu'il commente le projet de Déclaration en 1995, notamment son article 3 qui reprend partiellement la formulation de l'article 2 de la Déclaration de principes cité dans le paragraphe précédent :

> L'article 3 consacre le principe de base selon lequel les peuples autochtones ont le même droit qu'ont les autres peuples en droit international, à savoir celui de disposer d'eux-mêmes. On note que ce droit à l'autodétermination doit de préférence s'exprimer sous la forme de l'autonomie (art. 31). Toutefois, il s'agit là d'une préférence, non d'une limitation, d'une restriction ou du seul moyen d'exercer ce droit. On en trouve d'ailleurs confirmation dans le préambule où il est dit qu'« aucune disposition de la présente Déclaration [donc l'article 31] ne pourra être invoquée pour dénier à un peuple quel qu'il soit son droit à l'autodétermination » [1068].

L'attribution du droit à l'autodétermination aux peuples autochtones, et de sa forme particulière qu'est l'autonomie, introduit ainsi une nouvelle catégorie de droit à l'autodétermination. C'est ce que défend Erica-Irene Daes dans une note explicative en parlant de « droit des peuples autochtones à l'autodétermination ». Elle vise à dépasser la réduction au contexte de décolonisation et aux peuples « dépendants » ou soumis à « une subjugation, à une domination et à une exploitation étrangères » que le droit onusien a établie, et sollicite pour cela l'article

1065. Erica-Irene Daes, *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Eleventh Session*, E/CN.4/Sub.2/1993/29, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 23 août 1993, para. 57.
1066. *Idem*, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fifth Session*, *op. cit.*, para. 36, 52, 53 & 54.
1067. *Ibid.*, p. 30.
1068. Commission des droits de l'homme, *Examen d'un projet de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, *op. cit.*, para. 9, p. 10.

premier des deux Pactes de 1966. L'autodétermination externe renvoie alors à cette libération du joug étranger tandis que l'autodétermination interne « a trait essentiellement au choix du système politique et administratif et à la nature profonde du régime choisi ». La rapporteuse note, cependant, les conceptions variées de cette distinction qui existe parmi les États. Pour y remédier, elle propose de considérer l'autodétermination interne comme « le droit d'un peuple de choisir son propre régime politique, d'influer sur l'ordre politique de la région dans laquelle il vit et de sauvegarder son identité culturelle, ethnique, historique ou territoriale ». Elle souligne que le droit international écarte la possibilité de sécession, notamment la Déclaration relative aux principes du droit international touchant les relations amicales et la coopération entre États. Mais celle-ci ne peut être complètement exclue, particulièrement dans les cas extrêmes qui se rapprochent du colonialisme classique.

Erica-Irene Daes déplace le droit à l'autodétermination du droit à la constitution d'un État pour en faire un droit à la vie démocratique. Elle affirme ainsi que le « droit à "l'autodétermination" est un droit dynamique permanent au sens où il peut être réactivé si, à tout moment, la démocratie représentative avorte et s'il n'existe aucune autre solution pour défendre les droits et les libertés fondamentales ». Il touche donc au partage du pouvoir de façon démocratique et modifie la place des peuples autochtones dans la construction de l'État ainsi que dans son fonctionnement. Elle conclut plus généralement que

> le droit à l'autodétermination des peuples autochtones devrait en général être interprété comme étant leur droit de négocier librement leur statut et leur représentation au sein de l'État dans lequel ils vivent. La meilleure définition qu'on puisse en donner est celle d'une sorte de « construction tardive de l'État » en vertu de laquelle les peuples autochtones – après avoir été longtemps isolés et exclus – seraient à même de s'associer à tous les autres peuples qui constituent l'État, dans des conditions justes et acceptées par tous. Ce qui revient non pas à faire de l'autochtone un citoyen comme tous les autres, mais bien plutôt à reconnaître que le tissu de l'État est constitué de peuples distincts qui s'y trouvent incorporés dans des conditions qu'ils ont acceptées [1069].

Ces deux décennies de négociation au sein du GTPA introduisent ainsi un changement de conception important du droit à l'autodétermination, comme le développe Erica-Irene Daes. Les États s'accordent peu à peu avec les propositions des peuples autochtones, sans que toutefois ils acceptent l'absence d'une mention limitant le droit à l'autodétermination afin

1069. Pour les différents éléments du rapport mobilisés, voir Erica-Irene Daes, *Discrimination à l'encontre des populations autochtones. Note explicative concernant le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones*, E/CN.4/Sub.2/1993/26/Add.1, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 19 juill. 1993, para. 13-26.

d'empêcher la sécession. Le tableau 6.2 se propose de résumer les deux positions antagonistes au cours des vingts premières années du GTPA.

Table 6.2 – Positions relatives au droit à l'autodétermination

	Autodétermination	**Droit international**	**Objectif**
État	Interne	Restriction au contexte de décolonisation	Refus de la sécession
Peuples autochtones	Complète (autonomie et droits subsidiaires)	Droit général de choix du régime politique	Démocratisation et participation

La forte participation des peuples autochtones[1070], tout au long de ces décennies, les conduit à adopter une politique non pas de la différence, qui puisse être interprétée comme excluante par les États, mais plutôt de la revendication de la reconnaissance de leur égalité avec les autres sujets du droit international[1071].

Conclusion

Ce chapitre rend compte des différentes connexions entre les peuples autochtones qui s'établissent au cours des décennies 1980 et 1990 tant dans les Amériques qu'au sein des organisations internationales, et plus particulièrement à l'ONU. Ces échanges construisent une appartenance commune, la demande de droits qui y sont associés et des organisations pour porter cette demande. L'internationalisation, par les deux dynamiques qui la caractérisent, aboutit ainsi à une transnationalisation, laquelle vise à outrepasser les frontières des États-nations tant sur le plan régional qu'international lorsque les peuples autochtones s'arrogent les prérogatives de la représentation diplomatique pour la défense de leurs droits. Des conflits existent cependant, et viennent limiter la portée de certaines organisations. L'internationalisation des peuples autochtones trouve également un appui grâce aux ONG, qu'elles soient nationales ou internationales. Le débat académique autour de leur rôle dans la construction identitaire des

1070. Les Aymaras et les Mapuche ont une présence importante au travers de différentes organisations, dont le CONAMAQ, le Comité extérieur mapuche, et le Conseil de toutes les terres, dont sa figure principale Aucán Huilcamán est en partie à l'origine de la centralité de l'autodétermination dans le discours politique mapuche des années 1990. Voir notamment *idem*, *Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Sixth Session*, *op. cit.*, para. 7 ; Erica-Irene Daes, *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Seventeenth Session*, E/CN.4/Sub.2/1999/19, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 12 août 1999, para. 12.
1071. Muehlebach, « "Making Place" at the United Nations », *op. cit.*, p. 439.

peuples autochtones pointe justement la diversité existante parmi celles-ci. Elles contribuent toutes, néanmoins, à ce que les discours et pratiques des peuples autochtones s'affirment sur les scènes nationales et internationales.

La participation de ces derniers au sein du GTPA renforce les processus entamés par les connexions internationales au sein des Amériques et leur donne l'opportunité d'interagir avec les États. La conscience d'une condition commune s'accentue et avec elle l'importance d'une dénomination en tant que « peuples ». Son corollaire, le droit à l'autodétermination, suscite des débats quant à la possibilité de sécession qu'il implique. Les discussions juridiques s'agencent autour de cette tension qui tend à faire de l'autodétermination un droit à l'autonomie, sans que toutefois les peuples autochtones acceptent qu'il s'y réduise. Les changements introduits modifient ainsi en profondeur le droit à l'autodétermination pour le rapprocher d'un droit à l'exercice démocratique et non plus à l'État-nation.

Selon la définition que donne Stephen Krasner des régimes internationaux comme « ensembles de principes, de normes, de règles et de procédures de décision implicites ou explicites autour desquels convergent les attentes des acteurs dans un domaine donné des relations internationales » [1072], la participation des peuples autochtones au sein de l'ONU entame la formation d'un régime international autour de leurs droits. La création d'instances qui leur sont consacrées à partir des années 2000 et le dépassement de certains conflits, notamment dans la définition du droit à l'autodétermination, approfondit l'existence de ce régime.

1072. Stephen D. Krasner, « Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables », *International Organization*, vol. 36, n° 2, 1982, p. 186.

Conclusion de la deuxième partie

Au cours des vingts dernières années du xxe siècle, les États bolivien et chilien changent en profondeur. Un contexte mondial de réformes administratives dans un cadre néolibéral conduit à la décentralisation de nombreuses compétences étatiques. Le principe de subsidiarité, qui veut que l'échelon le plus bas soit responsable des domaines d'action dont il a la capacité de les exercer, restructure l'État. Cela est flagrant au Chili avec l'adoption d'une nouvelle Constitution en 1980 qui, dès son article premier, consacre le principe de subsidiarité dans un mélange de tradition catholique et de néolibéralisme que développe théoriquement Jaime Guzmán. L'État perd la primauté de compétence dans de nombreux domaines, mais conserve une forme de contrôle des acteurs locaux grâce notamment à des mécanismes d'incitation. L'autonomie des institutions locales les place dans une nouvelle configuration politique et relation à l'État. Les peuples autochtones sont parties prenantes de ce changement. Ils deviennent des groupes intermédiaires entre l'État et les populations locales, paysannes ou non. Leur participation se transforme en mécanisme pour définir un meilleur développement et une politique locale qui leur corresponde.

Si leur rôle économique change, leur place dans la société nationale subit également des modifications impulsées par les théories du multiculturalisme. Ce courant philosophique varié propose de redéfinir les formes de citoyenneté par la prise en compte d'une multiplicité d'appartenance et de culture au sein d'un même espace national. La diversité culturelle ne représente plus alors une menace pour l'unité de la nation mais la possibilité de sa démocratisation grâce à la satisfaction des demandes de reconnaissance des minorités. Les groupes acquièrent une certaine autonomie dans les pratiques culturelles à l'origine de ce qui fait leur distinction vis-à-vis du groupe majoritaire. Malgré la radicalité politique des théories du multiculturalisme, les gouvernements latino-américains, dont la Bolivie et le Chili, en font un usage principalement concentré sur le développement économique et non pas sur le besoin de justice, politique comme économique. La culture se transforme ainsi en bien échangeable et

valorisable. La structure administrative de l'État laisse place à une autonomie pour les peuples autochtones qui leur reconnaît un certain nombre de droits mais les incite surtout à se rendre acteurs de leur développement économique. Le contenu politique de l'autonomie s'amoindrit au profit de communautés qui deviennent des bénéficiaires de programmes de développement. La transformation de l'État bolivien dans les années 1990 est exemplaire en ce sens.

Néanmoins, les demandes de reconnaissance formulées par les peuples autochtones ne sont pas seulement tributaires de la conception économique que peut en avoir l'État. La culture prend alors un sens ontologique puisqu'elle fonde l'univers de sens d'une communauté, comme le propose Charles Taylor. À la fois en contexte autoritaire et démocratique, les peuples autochtones font valoir leur culture au nom des droits qui y sont associés. Les transitions démocratiques deviennent un contexte propice à la participation politique des Aymaras et des Mapuche pour la redéfinition du régime politique qui suit les dictatures. Ces tentatives sont, néanmoins, frustrées puisque les gouvernements ne prennent que partiellement en compte les demandes formulées. Le mouvement continental des « 500 ans de résistance » en 1992 entraîne certains changements institutionnels mais contribue surtout à la formation de mouvements politiques autochtones qui se distancient des partis politiques et acquièrent une place nouvelle dans les champs politiques nationaux latino-américains. La culture se constitue ainsi en moyen de résistance, dans le sens d'une action politique qui conteste les politiques des gouvernements.

La réinvention de pratiques culturelles et la participation politique, surtout en Bolivie, font des Aymaras et des Mapuche un acteur avec des demandes distinctes vis-à-vis d'autres organisations. L'autodétermination fait figure de revendication transversale entre mouvements autochtones et accentue ainsi la distinction vis-à-vis des partis politiques qui, eux, ne visent pas nécessairement la refonte des institutions étatiques. De nouvelles notions apparaissent dans les discours autochtones, comme celles de « territoire » et « peuple », qui impliquent alors de penser une autre configuration de la distribution du pouvoir au sein des espaces nationaux. Des propositions politiques émergent, comme celles du CONAMAQ en Bolivie ou de Liwen au Chili. Elles s'articulent avec l'apparition de mobilisations internationales et transnationales des peuples autochtones.

Des réunions donnent lieu au milieu des années 1970 et début 1980 à des organisations autochtones ayant une portée régionale, comme le CISA, ou mondiale, comme le CMPI. Les autochtones des Amériques portent ce mouvement. Les actions réalisées pour les « 500 de résistance » témoignent de sa vigueur en comparaison à d'autres continents. La revendication

de droits s'étend ainsi à d'autres espaces que nationaux. Les connexions entre acteurs autochtones aboutissent également au développement de la conscience d'une condition commune, bien que les régimes politiques ne soient pas nécessairement équivalents entre le Nord et le Sud du continent américain. Les organisations continentales souffrent rapidement de divisions politiques. Seules celles ayant une portée plus réduite, dans des régions du continent, persistent grâce notamment à la création d'un espace transnational doté d'une cohérence géographique. Les ONG contribuent aussi à l'internationalisation par les aides qu'elles apportent aux mouvements autochtones. Leur action participe à une mise en avant de la tradition culturelle, bien que les conceptions qu'elles y attachent varient en fonction de leur mode d'organisation. L'action des organisations autochtones internationalisées va surtout se porter à l'ONU à partir des années 1980.

Avec la publication de son rapport, José Martínez Cobo introduit une nouvelle catégorie de sujet de droit à l'ONU. La création du GTPA en 1982 lui donne une voie institutionnelle. L'importante participation des peuples autochtones en son sein permet d'entamer un travail de définition de leur condition sociale, politique et économique et des droits qui leur seraient dus. Les représentant·es autochtones soulignent l'importance du caractère collectif des droits qu'ils revendiquent. Les débats juridiques engagés avec les États offrent une voie détournée pour ne pas discuter directement des questions politiques. Celles-ci reviennent cependant, notamment par la centralité qu'occupe le droit à l'autodétermination. La désignation comme « peuples » ouvre l'accès au droit à l'autodétermination. Les États en refusent cependant la mention au nom du risque de sécession. Les débats se centrent alors sur la nature d'une autodétermination spécifique aux peuples autochtones. Est-elle interne ? Doit-elle être distincte du droit général à l'autodétermination des peuples ? Les peuples autochtones insistent sur la centralité de ce droit et rejettent également une version tronquée que leur proposent les États. Ces discussions préparent l'entrée dans le nouveau millénaire au cours duquel le processus de mondialisation s'accentue et redéfinit la forme étatique. L'autodétermination et l'autonomie structurent alors la relation de l'État, ici bolivien et chilien, avec les peuples autochtones.

Troisième partie

L'autodétermination et l'autonomie dans un contexte de mondialisation (2000-2019)

Introduction de la troisième partie

L'entrée dans un nouveau siècle ne se fait pas avec l'apparition d'événements constitutifs d'un changement radical pour les cas d'étude ici choisis. Des processus entamés au cours des deux décennies précédentes se prolongent plutôt et donnent lieu à des mobilisations ou modifications institutionnelles importantes dans les années qui suivent la date symbolique de l'année 2000. Ce marqueur temporel fait ici donc office de coupure symbolique au lieu d'expression d'un fait historique remarquable. Il souligne principalement l'accentuation du processus de mondialisation, que la fin de la Guerre froide a précipitée. Les acteurs de ce travail, les États bolivien et chilien comme les Aymaras et les Mapuche, entrent donc dans ce nouveau moment historique traversé par les questions que la mondialisation soulève en termes de redistribution économique, sociale et politique. Pour y répondre, Alain Supiot oppose la mondialisation à la globalisation ; selon lui, la deuxième renvoie à l'utopie d'un ordre spontané du marché au niveau international, comme le défend Hayek, alors que la première s'appuie sur l'étymologie de « monde », du latin *mundus* qui s'oppose à l'immonde, et soutient la possibilité d'un monde habitable. Pour cela, la mondialisation peut contribuer à une maîtrise des processus conjoncturels induits par la globalisation qu'est notamment la dérégulation économique et financière. Elle vise ainsi à établir des dispositifs de solidarité au niveau local, national et international [1073]. Jan Aart Scholte fait de la mondialisation (*globalisation* en anglais) un changement de nature de l'espace social qui implique la « propagation des connexions transplanétaires – et plus particulièrement supraterritoriales (…) – entre les personnes. (…) Les gens deviennent plus aptes – physiquement, légalement, linguistiquement, culturellement et psychologiquement – à s'engager les uns envers les autres, où qu'ils se trouvent sur la planète » [1074].

1073. Mireille Delmas-Marty, Alain Supiot et Martin Frieyro, « L'internationalisation du droit : dégradation ou recomposition ? », *Esprit*, n° 11, 2012, pp. 37-38 ; Alain Supiot, « Introduction », *in* Alain Supiot (dir.), *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, Conférences, Paris : Collège de France, 2019, pp. 9-14.
1074. Jan Aart Scholte, « Defining Globalisation », *The World Economy*, vol. 31, n° 11, 2008, p. 1478.

Des temporalités différentes existent bien sûr dans les espaces nationaux choisis, mais la prégnance des questions internationales dans les fondements du droit à l'autodétermination des peuples autochtones fonde la nécessité d'une analyse contextuelle à plusieurs niveaux. La mondialisation, au sens de Supiot, prend alors sens. La relation entre les États bolivien et chilien avec les peuples autochtones se structure autour du droit à l'autodétermination dans un contexte de reconfiguration de l'État par la mondialisation. L'arrivée au pouvoir du MAS en 2006 contraste, cependant, avec la continuité des politiques de la Concertation qui peine à remettre en cause l'héritage économique de la dictature pour introduire plutôt des variétés de néolibéralisme [1075]. Les différences s'accentuent avec le changement constitutionnel bolivien en 2009, tandis que le Chili conserve la Constitution rédigée par Jaime Guzmán. Tant la reconnaissance que la mise en œuvre de l'autodétermination suivent des trajectoires distinctes entre les deux pays. Les dix-neuf années de ce dernier moment historique convergent, cependant, sur les limites certaines de l'absence de reconnaissance du droit à l'autodétermination mais également de celles liées à sa concrétisation dans les États dits plurinationaux.

La mobilisation internationale des peuples autochtones construit, néanmoins, une assise juridique solide pour le droit à l'autodétermination que consacre sous diverses formes la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones de 2007. Adoptée avec cent quarante voix pour, la DDPA confirme la présence des peuples autochtones à l'ONU en tant qu'acteur diplomatique qui ont réussi à s'accorder avec les États. Le respect de ce texte concentre à présent leurs efforts dans le face à face avec les représentant·es étatiques qui caractérise les interactions à l'ONU. L'autodétermination y est toujours l'objet de nombreux débats. Son extension juridique, à la fois par son attribution à un acteur non étatique et à sa déclinaison en tant que droit à l'autonomie, en fait un droit central. Il rejoint ainsi les premières ambitions de la Charte des Nations unies et réarticule les centres de gravité du droit international.

La compréhension du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones invite à penser les formes d'organisation politique dans un contexte de mondialisation et les conditions de leur exercice. Alors que les deux premiers chapitres de cette partie étudient la relation entre l'État et les peuples autochtones, à la fois sur le plan national et international, le dernier chapitre propose d'analyser la positivité du droit à l'autodétermination défendue par les peuples autochtones. Ce dernier s'articule à d'autres droits et élargit à l'international des droits

1075. Antoine Maillet, « Variedades de neoliberalismo. Innovación conceptual para el análisis del rol del Estado en los mercados », *Revista de Estudios Políticos*, nº 169, 2015, pp. 109-16.

économiques, sociaux et politiques, auparavant du ressort des autorités nationales. Il offre, de ce fait, un fondement pour l'établissement de dispositifs de solidarité. Sa non-conditionnalité d'accès, comme droit absolu lié à la condition de peuple, en fait une garantie démocratique. Son application interroge alors la forme politique différente de l'État-nation que les peuples autochtones souhaitent, avec la difficulté de faire converger la diversité qui les compose. Le caractère procédural de l'autodétermination, comme liberté de choix du régime politique, conduit enfin à analyser la possible configuration des relations externes – « inter-nationales » deviendrait impropre – entre des peuples titulaires du droit à l'autodétermination mais dénués d'État. Malgré les différences entre les cas bolivien et chilien, le processus historique de revendication du droit à l'autodétermination aboutit à une commune aspiration à une existence politique en tant que peuple.

Chapitre 7

L'institutionnalisation et la confrontation

Deux trajectoires divergentes se constituent au début des années 2000. L'arrivée au pouvoir d'un président bolivien qui se présente comme autochtone en 2006 s'appuie sur les mobilisations de mouvements sociaux, dont ceux des peuples autochtones. L'État subit plusieurs transformations sur le plan symbolique, notamment avec des symboles autochtones qui intègrent la représentation officielle. Une institutionnalisation, à la fois symbolique et politique, des mouvements autochtones, y compris aymara, caractérise ainsi les gouvernements d'Evo Morales jusqu'en 2019, bien que plusieurs ruptures avec ces mêmes mouvements ponctuent les treize années à la tête de l'État. Malgré l'arrivée au pouvoir de présidents considérés plus à gauche que les démocrates-chrétiens Patricio Aylwin et Eduardo Frei, le Chili approfondit sa relation conflictuelle avec les Mapuche. Les politiques publiques mises en œuvre afin de satisfaire les demandes du mouvement mapuche laissent majoritairement place à la répression exercée par les services policiers, militaires et juridiques de l'État.

La transformation de l'État unitaire et républicain en une forme plurinationale, comme en Bolivie, ne trouve que peu de place dans le contexte chilien qui voit les Mapuche principalement brandir la demande d'autodétermination et d'autonomie. En Bolivie, la proposition plurinationale marque les débats de l'Assemblée constituante et, la Constitution une fois adoptée, donne lieu à divers mécanismes institutionnels, comme la justice ou les autonomies autochtones, qui doivent concrétiser ce nouvel État composé de plusieurs nations. La forme unitaire de la Bolivie est toutefois maintenue. Avec la nouvelle Constitution, elle fait cependant face à des autonomies autochtones qui questionnent les compétences étatiques. Le devenir autonome

des peuples autochtones qui s'engagent dans le processus administratif dédié à cela soulève alors des questions sur l'étendue de cette autonomie et sur son lien avec le droit à l'autodétermination. Au Chili, l'autonomie autochtone prend forme dans les actions d'occupation menées par les groupes mapuche et inspirées des techniques de guérilla. Mais cette autonomie informelle ne remet pas en cause la présence étatique qui dispose de services et de programmes dont dépendent une grande partie de la population mapuche.

En contraste avec les premiers développements au niveau international sur le droit international et ceux présentés dans le chapitre 8, les États bolivien et chilien s'efforcent de limiter l'application du droit à l'autodétermination des peuples autochtones en ce début de siècle. La neutralisation de la critique politique, portée par les acteurs autochtones envers la forme de l'État-nation, passe par la cooptation institutionnelle mais également par l'usage de moyens répressifs. Un écart persiste ainsi entre le plan juridique et conceptuel, et pratique. Il révèle la difficulté pour l'acteur étatique qui s'est constitué sur plusieurs siècles à inclure en son sein une autre forme d'organisation politique au nom du droit à l'autodétermination. L'homogénéité de l'État gagne ici à être fragmentée dans l'analyse puisque certains de ses segments adoptent des positions différentes face au droit à l'autodétermination. Ses logiques de justification sont également diverses mais convergent toutes vers la difficile conception d'un État qui ne puisse se construire sans l'unité et la centralisation de ses éléments, que ce soit en Bolivie ou au Chili, bien qu'à des degrés distincts.

7.1 Des politiques publiques à la plurinationalité

7.1.1 Prise des institutions et action publique

La dernière période étudiée, de 2000 à 2019, accentue la différence entre les cas au niveau national. Alors que la Bolivie entre dans une phase de réforme profonde de l'État par l'adoption d'une nouvelle Constitution et la victoire politique du MAS qui marque la prise de pouvoir de l'État par les secteurs paysans et autochtones du pays, le Chili approfondit les réformes économiques dans le sens d'une extension du marché à plusieurs institutions publiques. Sur le plan symbolique, la différence est profonde. En termes pratiques, la distinction se fait principalement sur le plan juridique, avec un corpus normatif bolivien dédié aux peuples autochtones important, tandis que presque inexistant au Chili. Ces trajectoires opposées aboutissent, cependant, à une destination commune qui fait du droit à l'autodétermination

des peuples autochtones un principe contraire à la forme étatique telle que maintenue dans les deux pays. Avant d'arriver à cette conclusion, la caractérisation de la différence de contexte au niveau national s'impose. Elle oppose deux stratégies politiques du point de vue l'État que sont l'action publique, propre au Chili, et la prise des institutions, comme c'est le cas en Bolivie.

Comme toute distinction, des points de convergence existent, mais à grands traits la Bolivie et le Chili se retrouvent dans des situations politiques caractérisées par cet écart de relation entre l'État et les peuples autochtones, particulièrement aymara et mapuche. Cette évolution reste, toutefois, dépendante des trois variables du cadre comparatif proposé. La localisation centrale des Aymaras, la faible présence étatique sur l'*altiplano* et leur capacité fédérative participent de la prise du pouvoir étatique par le MAS, sans bien sûr en être les uniques facteurs. Au contraire, la localisation marginale, la forte présence étatique dans le Sud du Chili et la fragmentation politique des organisations mapuche conduit à une prédominance de l'action publique régie par un modèle de politiques publiques fondé sur des mécanismes de marché.

La prise de pouvoir par le MAS en Bolivie se comprend aisément par l'analyse de la conjoncture sociale, économique et politique de court et moyen terme. Evo Morales construit sa figure de dirigeant par l'opposition qu'il déploie à la guerre contre la drogue menée par les États-Unis en Bolivie à la fin des années 1980 jusqu'aux années 2000 [1076] et par sa défense des *cocaleros*, les producteurs de la feuille de coca, dans la région de Cochabamba, plus particulièrement le Chaparé. Il prend la tête du syndicat le plus important de ce secteur, la Fédération des *cocaleros* du Tropique (*Federación de Cocaleros del Trópico*, FCT) en 1988. Une Assemblée pour la souveraineté des peuples (ASP) émerge d'une alliance entre la CSUTCB, les Bartolina Sisa, la CIDOB et la Confédération syndicale des colonisateurs de Bolivie (*Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*, CSCB) qui réunit les paysans autochtones des hautes terres ayant migré vers les basses terres ou la région de Cochabamba. Néanmoins, des divisions empêchent l'ASP de se présenter seule aux élections de 1995, au cours desquelles le mouvement *cocalero* remporte toutefois plusieurs postes de maires et de conseillers municipaux dans le Chaparé. Evo Morales devient député en 1997 avec le meilleur score du pays, soit 70,3%. Les *cocaleros* fondent l'année suivante l'Instrument politique pour la souveraineté des peuples (*Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*,

1076. « "Nunca habrá día final en la guerra contra la coca" », *La Razón*, 11 déc. 2000, p. 9 ; « Amenaza de guerra interna por la erradicación de coca en el Chapare », *La Razón*, 4 nov. 2001, p. 38 ; « El Gobierno está seguro que en Sacaba está la narcoguerilla », *La Razón*, 18 jan. 2002, pp. 8-10.

IPSP), qui fusionne ensuite avec un microparti, le Mouvement vers le socialisme (*Movimiento al Socialismo*, MAS) pour donner le MAS-IPSP. Sa progression électorale continue en 1999 au cours des élections municipales. Le MAS s'unit avec les mouvements paysans par une procédure de désignation des candidats qui passe par des assemblées locales ou des congrès de syndicats.

Moira Zuazo définit quatre facteurs d'émergence au MAS. La politisation du clivage entre la campagne et la ville recoupe, tout d'abord, l'exclusion des peuples autochtones des institutions publiques mais également la faible présence de l'État dans les milieux ruraux, avec également une agriculture très faiblement industrialisée [1077]. Ensuite, la crise économique du modèle néolibéral et les pauvres résultats économiques du gouvernement de Banzer se combinent à la promesse non tenue d'une véritable transition démocratique, qui aurait ainsi pu empêcher le retour au pouvoir de l'ancien dictateur. La crise de représentativité des partis politiques, en particulier de gauche, constitue un troisième facteur. Le processus de municipalisation, avec notamment la loi de participation populaire de 1994, précipite enfin l'accès à des postes publiques pour le MAS [1078]. Roger Chambi, militant et chercheur aymara indianiste, soutient également que Morales « a commencé sa carrière politique avec la loi sur la participation populaire. (…) Il a commencé à politiser les secteurs ruraux qui ont réussi à acquérir une grande autonomie sur leurs espaces » [1079]. La captation par le MAS d'une attente politique spécifique au sein de la société bolivienne reste ainsi tributaire de sa propre stratégie politique que ces facteurs d'émergence n'ont fait que porter [1080].

Les élections générales de 2002 confirment la montée en puissance du MAS qui arrive en deuxième position avec presque 21% des voix contre 22,5% pour le MNR, en tête. Il perd cependant l'élection au deuxième tour. Le MAS réunit, toutefois, environ 20% des sièges du Parlement et 30% de ceux du Sénat. Felipe Quispe, à l'époque secrétaire général de la CSUTCB, constitue un autre parti politique en 2000 nommé le Mouvement indien Pachakuti (*Movimiento Indio Pachakuti*, MIP), qui fait concurrence au MAS [1081]. Son soutien est cependant limitée car son emprise électoral se réduit à l'*altiplano* autour du lac Titicaca, où Felipe Quispe est très

1077. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 284.
1078. Moira Zuazo, « ¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS en Bolivia », *Nueva Sociedad*, nº 227, 2010, p. 123.
1079. Entretien téléphonique avec Roger Chambi, doctorant en science politique et droit, 11 décembre 2020.
1080. Laurent Lacroix et Claude Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie : La politique d'Evo Morales*, Paris : Institut des hautes études de l'Amérique latine, 2019, pp. 33-34.
1081. « Un partido indígena mira hacia el palacio », *La Razón*, 15 nov. 2000, pp. 10-11 ; « Felipe Quispe ahora busca poder político », *La Razón*, 22 avr. 2001, p. 25.

populaire. Dix mille aymaras assistent ainsi à la création du MIP sur le site de l'exécution de Túpac Katari [1082]. Le parti indianiste réunit environ 6% des voix en 2002. La position indianiste radical de Quispe ne lui permet pas d'élargir son électorat, au contraire du MAS qui atteint progressivement les ouvriers et les classes moyennes urbaines.

Evo Morales, d'origine aymara et né en 1959 dans une famille paysanne pauvre du département d'Oruro, réunit autour de sa figure plusieurs éléments culturels et populaires de Bolivie, comme son passé de joueur de football, de trompettiste au carnaval d'Oruro et de syndicaliste. La sacralité associée à la feuille de coca et l'origine autochtone renforcent cette image grâce à laquelle il peut faire de la souveraineté nationale un instrument – le nom complet du MAS y renvoie directement – contre ce qui est désigné comme l'impérialisme et le néocolonialisme des États-Unis, avec parfois des accents populistes [1083]. L'héritage du MNR de la révolution nationale de 1952 fait l'objet d'une réactualisation mais cette fois au nom des classes paysannes et autochtones et non plus ouvrières. Cette position conduit le MAS à s'opposer à la proposition du président Gonzalo Sanchez de Lozada d'intégrer la zone de libre échange des Amériques impulsée par les États-Unis. Mais la participation électorale et la seule figure de Morales ne suffisent à expliquer la popularité du MAS. Ce mouvement devenu parti, pour reprendre le titre d'une monographie sur le MAS [1084], contribue et s'appuie également sur les mobilisations sociales de ce début de siècle.

La « guerre de l'eau » en 2000, contre la privatisation de l'exploitation de l'eau en faveur d'une entreprise états-unienne, donne lieu à trois mois de mobilisation par les paysans quechuas, dont les *cocaleros*, qui font renoncer le gouvernement à ce projet [1085]. Des grèves et mobilisations se succèdent les années suivantes [1086] jusqu'à la « guerre du gaz » en 2003. La privatisation de cette ressource, dont la Bolivie dispose d'importantes quantités, et le projet de son exportation par un pipeline transitant par le Chili en direction des États-Unis et du Mexique déclenchent une mobilisation nationaliste pour la défense de la souveraineté du pays sur ses ressources. Des affrontements violents ont lieu dans les petites villes à majorité aymara de Sorata et Warisata. El Alto, la ville sur les hauteurs de La Paz et constituée en

1082. Lee Van Cott, *From Movements to Parties in Latin America*, *op. cit.*, p. 77.
1083. Cécile Casen et Erwan Sommerer, « Le peuple et la coca. Populisme cocalero et restructuration de l'échiquier politique bolivien », *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, nº 5, 2005.
1084. Santiago Anria, *When Movements Become Parties: The Bolivian MAS in Comparative Perspective*, Cambridge Studies in Comparative Politics, Cambridge : Cambridge University Press, 2018.
1085. « Guerra del agua : Cochabamba esta bajo control militar y policial », *La Razón*, 5 fév. 2000, pp. 10-11 ; « Hay 4 dirigentes detenidos y una huelga de hambre intervenida », *La Razón*, 8 avr. 2000, pp. 10-11.
1086. « Quispe presiona con el bloqueo », *La Razón*, 23 mai 2001, p. 14 ; « Evo Morales quiere articular todos los conflictos sociales », *La Razón*, 12 déc. 2002, pp. 16-17.

majorité des paysans aymaras issus de l'exode rural, devient l'épicentre de la mobilisation. Ses habitants décident de la mise en place d'un blocus de la capitale [1087]. Oscar Carrasco, dirigeant paysan, fait référence au clivage entre la ville et la campagne qui soutient en partie cette mobilisation : « C'était une lutte titanesque (…). L'État contre le peuple, dans lequel nous avons dû vaincre l'État et cette révolte s'est transformée année après année pour les paysans, ils ont été respectés, parce que les gens, ici dans la ville, ont vu que sans les paysans ils ne peuvent pas manger non plus » [1088]. Les affrontements qui s'ensuivent provoquent en un mois la mort d'une soixante de personnes et font plus de cinq cents blessées. Le président fuit aux États-Unis en octobre 2003 en laissant le pays aux mains du vice-président, Carlos Mesa.

Le MAS s'investit tardivement dans la mobilisation mais profite ainsi de cet élan sans s'aliéner les classes moyennes qui n'apportent pas nécessairement leur soutien à ces mobilisations. Un contexte national de tension croissante, notamment autour de la nationalisation des ressources naturelles et de l'organisation d'une assemblée constituante, pousse Carlos Mesa à démissionner en 2005 [1089]. La pression des mouvements sociaux conduit le MAS à radicaliser ses positions sur ces thèmes, comme le rapporte Raúl Prada [1090]. Aux élections de la même année, le MAS réunit dès le premier tour 53,7% des voix, un score jamais atteint depuis la transition démocratique, tandis que le parti de Quispe ne reçoit qu'environ 2% des suffrages. Le MAS dispose également de la majorité au Congrès et porte au pouvoir, pour la première fois de l'histoire du pays, un président qui se revendique comme autochtone.

Les échéances électorales qui se succèdent confirment l'hégémonie politique du MAS, malgré une diminution progressive du soutien populaire jusqu'à la perte temporaire du pouvoir en 2019. En 2008, un référendum révocatoire du mandat du président, du vice-président et des préfets des neuf départements boliviens, pour leur majorité représentants de l'opposition, aboutit à un soutien de 67% pour l'exécutif [1091]. Evo Morales est réélu président en 2009 avec 64,2% des voix au premier tour et le MAS obtient la majorité des deux tiers

1087. « La posibilidad de un diálogo entre campesinos y el Gobierno se aleja », *La Razón*, 22 sept. 2003, pp. 11-13 ; « Hay más protestas en la agenda y el Gobierno tiene un plan de seguridad », *La Razón*, 29 sept. 2003, pp. 2-3 ; « Las protestas se descontrolan y crecen las consignas políticas », *La Razón*, 8 oct. 2003, p. 8 ; « Las reivindicaciones causaron los siete peores momentos paceños », *La Razón*, 20 oct. 2003, pp. 8-9.
1088. Entretien avec Oscar Carrasco, dirigeant paysan et aymara, La Paz, 20 janvier 2020.
1089. « El plan de diálogo del Gobierno se estanca entre los conflictos », *La Razón*, 18 jan. 2004, pp. 8-9 ; « Los campesinos se preparan para iniciar el bloqueo sí o sí », *La Razón*, 27 avr. 2004, p. 14 ; « Los indígenas del oriente abren un nuevo frente de conflicto », *La Razón*, 30 avr. 2004, p. 8 ; « Renuncia de Mesa », *La Razón (Especial)*, 7 mars 2005, pp. 1-10.
1090. Entretien avec Raúl Prada Alcoreza, ancien membre de l'Assemblée constituante et intellectuel, La Paz, 24 janvier 2020.
1091. « El referendúm fortalece a Evo y a 4 prefectos de la media luna », *La Razón*, 11 août 2008, pp. 6-8.

dans les deux chambres du Congrès. Les élections municipales et régionales de 2010 donnent au parti 68% des mairies et six des neufs départements. Les élections de 2014 apportent à Morales un troisième mandat avec 61,3% des voix, mais dans le respect de la limitation de deux mandats par la nouvelle Constitution adoptée en 2009, donc après la fin de son premier mandat. Les élections départementales et municipales aboutissent à des résultats similaires aux précédentes. Néanmoins, ceux-ci sont en légère baisse et font passer la majorité du MAS au Congrès sous la barre des deux tiers.

Le premier échec arrive avec le référendum de 2016 destiné à modifier la Constitution pour supprimer la limite de deux mandats successifs, ce que rejettent 51,3% des électeurs et électrices [1092]. Un an plus tard, le Tribunal constitutionnel décide de passer outre ce résultat pour autoriser Morales à se représenter au nom de l'article 23 de la Convention américaine relative aux droits de l'homme qui, selon l'interprétation du Tribunal, reconnaît un droit humain à la réélection sans limites. Les élections de 2019 mettent un terme au pouvoir du MAS à la suite de résultats contestés qui donnent Morales en tête à 47%, avec avance de 10% sur son concurrent, ce qui lui permettait d'éviter un second tour. Des manifestations de l'opposition et de certaines personnes déçues des mandats de Morales demandent sa démission, s'attaquent entre autres aux médias publics et affrontent les partisans du MAS [1093].

Le 10 novembre, Morales perd, cependant, le soutien de la COB qui se prononce en faveur de son retrait. Deux jours avant, des secteurs de la police se mutinent et le 10 novembre l'armée suggère – c'est le verbe utilisé – à Morales de renoncer à son poste. Ce dernier fuit au Mexique avec son vice-président, Álvaro García Linera. Le rôle de président de la Bolivie incombe alors à Jeanine Áñez, vice-présidente du Sénat, qui à la suite d'une série de démissions se trouve être la personne ayant la plus haute fonction restante dans la ligne de succession [1094]. Les massacres de Sacaba, ville du Chaparé, et Senkata, quartier d'El Alto, par la police et l'armée font une vingtaine de morts et environ deux cents blessés à la suite de cette prise de pouvoir [1095]. Un rejet de l'autochtonie associée au MAS s'exprime par le retrait et parfois par la destruction par le feu de la whipala. Comme le rapporte Claude Le Gouill, le soutien des secteurs paysans

1092. « Evo acepta la derrota, pero dice estar fortalecido por el "voto duro" », *La Razón*, 25 fév. 2016, pp. 4-5.
1093. Jorge Quispe, « Tensión en La Paz », *La Razón*, 1er nov. 2019, pp. 4-7.
1094. Pour une analyse exhaustive de ce moment, voir Franck Poupeau, *Altiplano. Fragments d'une révolution (Bolivie, 1999-2019)*, Cours et travaux, Paris : Raisons d'agir, 2021, pp. 565-587.
1095. « CIDH plantea investigación externa y habla de 2 "masacres" », *La Razón*, 30 nov. 2019, p. 13.

et autochtones au MAS reste relatif, mais ceux-ci se mobilisent surtout pour la défense des symboles détruits qui leur sont attribués [1096].

Cette brève description de l'ascension d'Evo Morales et du MAS rend compte du soutien populaire dont a joui le parti durant plusieurs années et l'importance que représente dans l'histoire bolivienne la prise de pouvoir de l'État par des personnalités se revendiquant et perçues comme autochtones. Edwin Mita, dirigeant communautaire aymara, exprime clairement ce changement dans la distribution du pouvoir politique :

> Quand Evo Morales est arrivé au pouvoir, nous avons été libérés. Avant, (…) les gens en T-shirts (*polera*) n'entraient pas dans le palais, seulement en cravate, bien habillés. Cela était une discrimination pour les peuples autochtones. C'est donc pour cela que nous voulons (…) gouverner nous-mêmes, pas d'autres personnes ; qu'elles ne viennent pas d'un autre pays pour gouverner la Bolivie [1097].

La suite de cette troisième partie de la thèse nuance l'homogénéité de ce soutien mais la mobilisation des peuples autochtones des hautes terres en faveur du MAS confirme le contraste avec les périodes historiques précédentes en Bolivie. La prise de pouvoir par le MAS s'associe ainsi à celle d'une nouvelle classe politique composée de dirigeant·es de mouvements sociaux, en partie autochtones, et à une réflexion sur le contrôle de l'État qui puise certaines de ses sources dans l'indianisme et le katarisme, comme l'illustrent les travaux du groupe Comuna [1098], sur lequel revient le reste de ce chapitre. La tendance idéologique majoritaire du parti est, toutefois, nationaliste et paysanne, comme le rappelle le journaliste Fernando Molina [1099]. Une tension constitutive entre le respect des mouvements sociaux qui le composent et la recherche d'un électorat plus large, qui dans ce cas aboutit à une direction plus centralisée du parti, caractérise ainsi le MAS [1100].

Aucune rupture politique de ce type n'a lieu au Chili. Une alternance politique se produit bien en 2000 avec l'arrivée au pouvoir de Ricardo Lagos qui est issu du Parti pour la démocratie (PPD) de centre-gauche et non plus de la démocratie-chrétienne comme les deux présidents précédents. Néanmoins, il reste membre de la Concertation qui dirige le pays depuis la

1096. Claude Le Gouill, « La crise politique bolivienne vue "depuis le bas" », *lundimatin*, 16 déc. 2019. Les informations sur le MAS sont issues de Hervé Do Alto, « El MAS-IPSP boliviano, entre movimiento social y partido político », *Análisis Político*, vol. 21, nº 62, 2008, pp. 25-43 ; Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, chap. 10 ; Anria, *When Movements Become Parties*, *op. cit.*, chap. 2 ; Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, chap. 1.

1097. Entretien avec Edwin Mita, dirigeant aymara de la communauté Choxña Quta, La Paz, 21 janvier 2020.

1098. Christian Kanahuaty, « El campo intelectual en Bolivia: el grupo Comuna », *Ecuador Debate*, nº 94, 2015, pp. 159-170.

1099. Entretien avec Fernando Molina, journaliste, La Paz, 13 janvier 2020.

1100. Anria, *When Movements Become Parties*, *op. cit.*, pp. 68-69.

transition démocratique. Son mandat annonce un possible nouvel accord ou traitement (*nuevo trato*) avec les peuples autochtones et génère plusieurs attentes de la part de ces derniers du fait de l'appartenance du nouveau président à la gauche. Il fait campagne avec la promesse de la ratification de la Convention 169 de l'OIT, d'une accélération du processus de restitution des terres aux Mapuche et de la reconnaissance constitutionnelle.

La volonté d'une reconnaissance approfondie passe également par la création en 2001 de la Commission vérité historique et nouveau pacte avec les peuples autochtones, déjà mentionnée. Par sa création, Lagos répond aux demandes de dirigeants mapuche, notamment Adolfo Millabur représentant de l'Identité territoriale lafkenche (*Identidad Territorial Lafkenche*, ITL) qui réunit les Mapuche situés sur la côte. Les critiques envers la Commission portent néanmoins sur l'absence de réparations aux manques de reconnaissance signalés dans le rapport, que ce soit sur le plan symbolique comme matériel. Aucán Huilcamán, qui avait accepté de participer à la Commission, refuse de soutenir le contenu du rapport final publié en 2003. Selon lui, le travail de la Commission ne comprend pas de mécanismes de restitution des terres. Il critique également le manque de participation des peuples autochtones à sa conception. En avril 2004, un et demi avant la fin de son mandat, Lagos annonce pourtant la mise en œuvre d'une « politique de nouveau traitement » (*Nuevo Trato*) qui reprend ses promesses de campagne vis-à-vis des peuples autochtones. Mais celles-ci ne sont pas tenues, que ce soit la ratification de la Convention 169 ou la reconnaissance constitutionnelle. Seul le programme Origines donne lieu à la mise à disposition d'importants moyens de l'État, également aidé par la Banque interaméricaine de développement [1101].

Une accélération des politiques antérieures vis-à-vis des peuples autochtones, et principalement des Mapuche, a lieu avec le programme Origines, selon Guillaume Boccara. Financé en partie par un prêt, ce programme consacre cent dix millions de dollars aux « domaines de l'éducation interculturelle, la santé interculturelle, la production, le renforcement institutionnel (*community building*) et le marketing social ». Néanmoins, cet ensemble de politiques publiques se superpose à des institutions, comme la CONADI, et des initiatives de communautés. Le champ ethnobureaucratique se renforce alors et engendre des dynamiques clientélistes

1101. Ces paragraphes s'appuient sur José Aylwin et Nancy Yáñez (dir.), *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el « nuevo trato »: las paradojas de la democracia chilena*, Ciencias humanas. Estado y pueblos indígenas, Santiago : LOM, 2007 ; Verónica Figueroa, « El proceso de formulación de políticas públicas indígenas en Chile: la necesidad de nuevos marcos de análisis », *in Grupo de Trabajo N° 28 « Interculturalidad : pueblos originarios, afro y asiáticos en Latinoamérica y el Caribe »*, p. 18 ; Verónica Figueroa, *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile: evidencias de un fracaso sostenido*, Santiago : Editorial Universitaria, 2014.

et des effets de cooptation, sur lesquels revient la fin de ce chapitre [1102]. Arturo Catalán, longko de la communauté Antonio Millalén, critique par exemple le fait que les gouvernements chiliens ont fait des Mapuche des « commerçants » [1103]. L'ouverture de l'économie chilienne au commerce international avec l'investissement de capitaux privés étrangers continue de s'imposer dans les décisions d'action publique pour les territoires autochtones, notamment depuis la perte de confiance des Mapuche vis-à-vis de la CONADI et des institutions étatiques à la suite du conflit du barrage Ralco. Le gouvernement de Lagos poursuit dans cette voie. La multiplication des programmes d'action publique supplante alors la modification de la structure de l'État, par la reconnaissance de la pluralité de peuples en son sein et la mise en œuvre de mécanismes de consultation et d'autonomie. La politique publique, selon la définition qu'en donne Patrick Hassenteufel, soit « un programme d'action [qui] correspond à un ensemble d'actions (de nature diverse) présentant une certaine cohérence (en termes de finalités en particulier) et s'inscrivant dans la durée » [1104], permet de répondre à certaines attentes des Mapuche sans remettre en cause la nature de l'autorité qui la déploie.

Le programme Origines privilégie des politiques distributives, selon la typologie de Theodore Lowi, qui les distingue de politiques réglementaires, redistributives et constitutives [1105], et qui, d'après la reformulation qu'en donne Patrick Hassenteufel, fait de l'« individu [le] bénéficiaire d'une action publique en remplissant un certain nombre de conditions fixées par les autorités publiques » [1106]. La logique de subsidiarité persiste ainsi et structure l'ensemble des programmes appliqués aux peuples autochtones. Ces programmes ne se distinguent, cependant, pas de la logique des autres politiques publiques de l'État chilien dont le principe de subsidiarité reste ancré dans sa Constitution. Comme le rapporte Christopher Ellwanger, chargé de l'unité de développement de la sous-direction de la CONADI, les bénéficiaires de projets, en général le ou la président·e d'une communauté, doivent postuler auprès de la CONADI et font l'objet d'une sélection en fonction d'une grille qui les classe en pourcentages.

1102. Paola Bolados García et Guillaume Boccara, « Du néolibéralisme multiculturel aux mobilisations post-multiculturelles », *Actuel Marx*, vol. 56, nº 2, 2014, pp. 79-80.

1103. Entretien avec Arturo Catalán Trangol, longko de la communauté Antonio Millalén, Temuco, 26 février 2020.

1104. Patrick Hassenteufel, *Sociologie politique de l'action publique*, U, Paris : Armand Colin, 2021, p. 10.

1105. Les politiques réglementaires, selon la typologie de Lowi, opère une contrainte individuelle et directe ; les distributives une contrainte individuelle indirecte ; les redistributives une contrainte collective directe ; et les constituves une contrainte collective indirecte. Voir Theodore J. Lowi, « Four Systems of Policy, Politics, and Choice », *Public Administration Review*, vol. 32, nº 4, 1972, pp. 298-310.

1106. Hassenteufel, *Sociologie politique de l'action publique*, *op. cit.*, p. 14.

Dans leur majorité, les aides visent à favoriser l'entreprenariat individuel [1107]. La présidente de la communauté Antonio Curapil, Verónica Curapil, raconte comment sa préoccupation majeure est d'aider les vingt-deux familles, dont elle a la responsabilité, à sortir de la pauvreté, alors que la communauté doit être fournie en eau par camions-citernes du fait de l'asséchement des nappes phréatiques par l'exploitation intensive des eucalyptus [1108].

L'arrivée au pouvoir de la présidente socialiste, Michelle Bachelet, en 2006 voit la mise en place du programme « Re-connaître : pacte social pour la multiculturalité » (*Re-conocer : pacto social por la multiculturalidad*). Malgré l'annonce d'une application de politiques multiculturelles, ce nouveau programme maintient les logiques d'action publique des gouvernements de Frei et Lagos, ce que ne remet pas en cause la ratification de la Convention 169 en 2008. Il promet à nouveau une reconnaissance constitutionnelle qui n'aboutit pas. Le premier gouvernement de droite depuis la transition démocratique, qu'est celui de Sebastián Piñera de 2010 à 2014, maintient la perspective multiculturelle mais en excluant déjà sur le plan discursif toute reconnaissance de la qualité de peuple ou de droits collectifs. Une fois de plus, une modification constitutionnelle est promise mais non appliquée. L'intégration économique doit alors remédier aux problèmes de la région la plus pauvre du pays. Le *Plan Araucanía* vise cet objectif en faisant de la région la septième plus compétitive du pays, notamment par un meilleur accès aux capitaux étrangers [1109].

Le retour au pouvoir de Michelle Bachelet en 2011, malgré le début d'un processus constituant détaillé dans la suite du chapitre, puis à nouveau de Sebastián Piñera en 2018 ne change pas l'approche étatique vis-à-vis des peuples autochtones [1110]. Elle vise toujours à résoudre la situation économique, sociale et politique des Mapuche par des outils d'action publique principalement focalisés sur le développement économique en accord avec les principes du marché. Leur manque de productivité serait ainsi la cause de leur taux de pauvreté, que favoriserait la division des terrains dont sont propriétaires les Mapuche et dont la taille réduite rendrait impossible une agriculture industrialisée. C'est notamment le cas

---

1107. Entretien avec Christopher Ellwanger Perlwitz, chargé de l'unité de développement de la sous-direction de la CONADI, Temuco, 19 février 2020.

1108. Entretien avec Verónica Curapil, présidente de la communauté Antonio Curapil, Temuco, 5 mars 2020.

1109. Patricia Richards, *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2013, pp. 111-115 & 211.

1110. Les programmes des candidats de centre-gauche mettent toutefois plus l'accent sur la reconnaissance de droits pour les peuples autochtones, au contraire de ceux de droite qui en appellent à une réponse sécuritaire. Pour ce point et une évolution des programmes politiques vis-à-vis des peuples autochtones depuis la transition démocratique, voir Felipe Agüero, « Derechos Indígenas e Institucionalidad: Visiones desde las candidaturas presidenciales », *Documento de trabajo ICSO*, nº 44, 2017.

de la commune limitrophe à Temuco, Padre Las Casas [1111]. La CONADI subit, par ailleurs, une baisse de fonctionnaires d'origine mapuche, comme le note Luis Huincache [1112]. Certains décident de quitter l'institution pour contribuer autrement à l'amélioration de la situation des communautés. La création du site d'information mapuche, *Mapuexpress*, en est un exemple [1113].

Néanmoins, ces politiques publiques ne représentent qu'une face de l'action étatique, la main gauche de l'État pour reprendre la distinction de Bourdieu. La main droite, elle, criminalise le mouvement mapuche et ses organisations. José Aylwin parle d'une « stratégie duelle » pour décrire l'action gouvernementale de Lagos, mais qui pourrait s'appliquer à l'ensemble des administrations suivant la transition démocratique :

> Cette stratégie comprenait une politique sectorielle visant à « faire bénéficier », avec des terres et des ressources pour le développement matériel et culturel, ceux qui ne remettaient pas en question les options du modèle de développement susmentionné, et une autre politique, répressive, qui se manifestait par le traitement criminel de la protestation sociale autochtone, l'utilisation d'une législation spéciale – y compris la loi antiterroriste – pour y faire face, le recours à la violence policière contre leurs communautés et les opérations de renseignement visant à démanteler les organisations les plus « radicales ». Alors que la première de ces politiques était promue par la CONADI et le programme Origines, qui dépendaient tous deux du ministère du Développement, la seconde relevait du ministère de l'Intérieur [1114].

Avant d'analyser en détail cette politique sécuritaire, l'étude des volontés de réforme de la structure étatique avancées par les peuples autochtones offre une meilleure compréhension des positions politiques à l'encontre desquelles se fonde la réaction de l'État. Pour cela, la différence entre les cas continue de s'approfondir et justifie l'opposition entre une institutionnalisation des droits des peuples autochtones à l'opposé de la confrontation entre l'État chilien et les Mapuche. En Bolivie, l'Assemblée constituante et la nouvelle Constitution qu'elle établit fait du pays une des premières expériences mondiales d'un système plurinational. Au Chili, quelques acteurs mapuche avancent l'idée d'un État plurinational, notamment au cours de la réforme constitutionnelle entamée par Michelle Bachelet, mais la notion fait surtout l'objet de critiques de leur part. Ils y préfèrent l'autodétermination et l'autonomie.

1111. Entretien avec Gabriel Mercado, chargé du développement économique local à la municipalité de Padre Las Casas, Temuco, 5 mars 2020.

1112. Entretien avec Luis Huincache, porte-parole et secrétaire du Conseil des longkos autonomes de l'Araucanie, Temuco, 6 mars 2020.

1113. Entretien téléphonique avec José Luis Vargas, journaliste à Mapuexpress, 20 mars 2020.

1114. Aylwin et Yáñez, *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el « nuevo trato »*, *op. cit.* Les analyses de José Aylwin et les publications associées font partie du travail collectif mené par l'Observatoire citoyen. Voir l'entretien avec José Aylwin, coordinateur du programme droits humains et mondialisation à l'Observatoire citoyen, Temuco, 5 mars 2020.

7.1.2 La proposition plurinationale et son opposition

La proposition de la réforme de l'État pour en faire une institution plurinationale marque une rupture avec les théories multiculturelles et les politiques qui y étaient associées. Comme l'expliquent Laurent Lacroix et Claude Le Gouill, « l'État plurinational propose d'aller au-delà de la seule politique de reconnaissance et de gestion de la diversité culturelle proposée par le multiculturalisme et le multinationalisme. Il prétend incarner la considération et la prise en compte de différentes conceptions de l'État et des nations en son sein » [1115]. Un cadre juridique commun doit ainsi laisser place à l'expression de différentes formes politiques d'organisations qui, dans le contexte latino-américain, renvoient principalement aux formes autochtones. Il se distingue en cela de ceux des États multinationaux, comme la Belgique ou la Suisse au sein desquels la préexistence des nations antérieures à la colonisation ne se pose pas. La distinction entre majorité et minorité s'estompe, de ce fait, dans l'État plurinational. La dissociation entre l'État et la nation implique ainsi une restructuration des institutions politiques qui permettent une reconnaissance spécifique de la pluralité au sein de l'État et des voies de leur expression.

Un changement constitutionnel devient pour cela nécessaire. L'Équateur, qui devient un État plurinational et décentralisé par l'article premier de la Constitution adoptée en 2008, et la Bolivie dont la nouvelle Constitution fut adoptée l'année suivante, représentent les deux exemples d'État plurinational actuellement. Dès les années 1980, les organisations autochtones et paysannes, la CSUTCB en 1983 en Bolivie et la CONAIE en 1988 en Équateur, formulent les premières demandes d'un État plurinational [1116]. Au Chili, ce changement constitutionnel n'a pas lieu, du moins jusqu'en 2019 date à laquelle l'horizon de ce travail s'arrête. Néanmoins, des propositions sont faites en vue de permettre l'instauration d'un État plurinational dans le pays, particulièrement au cours de la réforme constitutionnelle entamée au cours du second mandat de la présidente Michelle Bachelet de 2014 à 2018. Les exemples équatorien et bolivien nourrissent ainsi les discussions et débats autour de cette forme particulière d'État en Amérique latine.

1115. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, p. 251.
1116. Edwin Cruz Rodríguez, « Los movimientos indígenas y la cuestión nacional en Bolivia y Ecuador: una genealogía del estado plurinacional », *Análisis Político*, vol. 23, nº 70, 2010, pp. 125-152. Sur la comparaison entre les deux pays, voir également Laurent Lacroix, « Un multiculturalisme sans minorités ? Quelques réflexions sur l'État plurinational en Bolivie et en Équateur », *Belgeo. Revue belge de géographie*, nº 3, 2013 ; Roger Merino, « Reimagining the Nation-State: Indigenous Peoples and the Making of Plurinationalism in Latin America », *Leiden Journal of International Law*, vol. 31, nº 4, 2018, pp. 773-792.

L'arrivée au pouvoir d'Evo Morales conduit rapidement à la mise en place d'une Assemblée constituante. Son analyse doit, d'abord, s'appuyer sur les sources intellectuelles qui la précédent et influencent le MAS dans la défense d'un État plurinational. Un groupe d'intellectuels se constitue ainsi à la fin des années 1990 et prend le nom de *Comuna*, en référence à la Commune de Paris. Ce groupe *Comuna* ne représente, cependant, pas une expérience isolée puisqu'à la même période l'intellectuel bolivien Luis Tapia organise d'autres personnes pour élaborer une critique à l'encontre du néolibéralisme. Ils se dénomment groupe *Autodeterminación*. Différentes figures entrent dans ces groupes et contribuent également à la réflexion théorique des organisations liées aux mouvements sociaux, comme la CSUTCB ou le CONAMAQ. Parmi celles-ci, se trouvent Luis Tapia, le vice-président de Morales Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, ancienne membre de l'EGTK comme García Linera, ou Raúl Prada, qui sera élu à l'Assemblée constituante. García Linera développe une réflexion sur les mouvements sociaux en Bolivie, avec une perspective de marxisme orthodoxe, puis modifie son approche pour approfondir la notion de plurinational une fois à son poste de vice-président après avoir été un indianiste radical par sa participation au sein de l'EGTK. Raúl Prada propose, lui, de s'inspirer de la forme communautaire des peuples autochtones pour reconstruire l'État dans une forme plurinationale qui puisse justement réunir différentes communautés autodéterminées [1117].

Ce contexte intellectuel, qui s'oppose aux politiques néolibérales et à la situation politique de désenchantement d'après la transition démocratique, s'accompagne également d'une union des organisations paysannes et autochtones qui s'adjoint à la force politique du MAS. En 2002, une « marche pour la souveraineté, le territoire et les ressources naturelles », notamment organisée par la CIDOB, part de Santa Cruz pour rejoindre La Paz afin de porter la demande d'une Assemblée constituante, à l'instar de plusieurs marches du même type dans les années 1990 et au début des années 2000 [1118]. Les organisations sociales se réunissent ainsi autour d'une demande de transformation de l'État dans un contexte de nombreuses mobilisations. Sur le plan démographique, 62% de la population bolivienne s'identifient comme autochtone, alors que le bilinguisme et l'alphabétisme sont en forte augmentation, notamment chez les Aymaras

1117. Kanahuaty, « El campo intelectual en Bolivia », *op. cit.* Le livre suivant réunit les trois intellectuels mentionnés dans ce paragraphe et illustrent leur volonté de modifier la structure étatique pour l'adapter au contexte bolivien : Álvaro García Linera, Luis Tapia Mealla et Raúl Prada Alcoreza, *La transformación pluralista del estado*, Comuna, La Paz : Muela del Diablo, 2007.
1118. « Indígenas y campesinos inician tercera marcha por la tierra », *La Razón*, 29 juin 2000, p. 19 ; « La marcha indígena amenaza el proceso electoral y dos poderes se pasan la pelota », *La Razón*, 30 mai 2002, p. 3.

en comparaison aux Quechuas, ce qui pourrait expliquer le militantisme plus important des premiers, selon Herbet Klein [1119].

À partir de 2003, les Bartolina Sisa, la CSUTCB, le CONAMAQ et la CIDOB forment le Pacte d'unité (*Pacto de Unidad*). Étroitement lié au MAS, le Pacte d'unité ne se confond cependant pas totalement avec le parti-mouvement. Au moment où l'Assemblée constituante commence en 2006, il présente un projet de Constitution complet et détaillé qui défend un État plurinational, malgré les tensions existantes entre paysans et autochtones sur les questions de territoires et d'autonomie. Le projet katariste et indianiste nourrit leur proposition plurinationale, bien que l'indianisme n'ait pas directement porté le concept de plurinational [1120]. Le CONAMAQ déploie, de ce fait, une forte activité au sein de l'Assemblée constituante par la promotion des principes aymaras d'organisation politique comme la réciprocité ou le *muyu* [1121]. L'activité du Pacte d'unité se réduit néanmoins après l'adoption de la Constitution en 2009 alors que la CIDOB et le CONAMAQ deviennent plus critiques vis-à-vis du gouvernement du MAS. Le MAS privilégie alors la Coordination nationale pour le changement (*Coordinadora Nacional para el Cambio*, CONALCAM) qui inclut également des organisations ouvrières [1122].

Le parti de Morales et les organisations qui l'accompagnent font cependant face à une opposition qui réunit les départements de l'Est du pays et trouve pour cela son appellation dans l'expression de « demi-lune » (*media luna*). L'opposition se compose des régions riches en ressources gazières, pétrolières et agricoles, que sont Santa Cruz, Beni, Pando et Tarija, et vise à se distinguer de l'image autochtone que revendiquent les départements des hautes terres. Ce bloc régionaliste se renforce au moment du référendum des autonomies départementales de 2006 qui voit le « oui » l'emporter dans les départements susmentionnés, ce qui préfigure l'inscription de l'autonomie départementale dans la nouvelle Constitution. Ce suffrage aboutit également à l'élection des constituant·es au cours de laquelle le MAS gagne cent trente-sept des deux cent cinquante sièges, mais n'atteint pas les deux tiers et doit donc négocier avec l'opposition. Cette situation génère un conflit de plusieurs mois au cours desquels le MAS tente

1119. Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 280.
1120. Entretien téléphonique avec Minerva Coronel, historienne de l'indianisme, 12 décembre 2020.
1121. Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz : Plural, 2012, pp. 92 & 111-112. Voir également l'entretien avec Oscar Carrasco, dirigeant paysan et aymara, La Paz, 20 janvier 2020.
1122. Fernando Garcés (dir.), *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución política del estado. Sistematización de la experiencia*, La Paz : Programa Nina, 2010 ; Anria, *When Movements Become Parties*, *op. cit.*, pp. 93-94.

en vain de modifier la modalité de vote à une majorité simple [1123]. L'Assemblée constituante prend place dans la capitale constitutionnelle de la Bolivie, Sucre. Elle se scinde en vingt-et-une commissions au sein desquelles les élu·es discutent de manière transversale la proposition plurinationale, qui subit une forte opposition de la part du bloc régionaliste mais fait aussi naître des divisions entre les organisations affines au MAS.

La définition du peuple bolivien, qui déborde ensuite sur la forme de l'État, est un premier point de discorde. La conciliation entre les différentes appartenances sociales complique la rédaction du texte afin d'inclure à la fois les peuples autochtones et les paysans qui revendiquent une autochtonie liée à leur statut professionnel. Le sociologue Adolfo Mendoza, à l'époque conseiller des Bartolina Sisa et qui participe aux discussions de l'Assemblée constituante, relate les tensions entre les organisations sociales pour la définition du sujet d'un État plurinational de Bolivie. L'Assemblée constituante crée un concept que le sociologue qualifie d'« étrange » mais également de « nouveauté historique » et qui consiste en l'association de trois formes d'appartenance sans signe de ponctuation, à savoir le fait d'être « autochtone originaire paysan » (*indígena originario campesino*). Selon lui, cette catégorie dépasse les classes sociales par l'absence d'opposition qu'elle dresse entre elles et grâce au principe d'auto-identification sur lequel elle s'appuie. Elle trouve, néanmoins, son origine dans un conflit entre la CIDOB qui défend le terme « autochtone » (*indígena*), au contraire du CONAMAQ qui dénonce le passé colonial de cette catégorie et lui préfère celle d'« originaire » (*originarios*). La CSUTCB s'investit dans le débat par son refus de la seule appartenance à des nations ou peuples au nom de l'existence d'une appartenance de classe, paysanne dans ce cas.

Adolfo Mendoza attribue ainsi la résolution de ce conflit à Isabel Domínguez, dirigeante des Bartolina Sisa. Cette dernière s'appuie alors sur la typographie des prénoms et noms en espagnol qui s'adjoignent sans virgule ni tiret, mais se réfère à la même personne. Comme le résume Adolfo Mendoza, « il s'agissait donc d'une articulation discursive de différentes positions du sujet autochtone. Le droit à la différence n'a pas été nié, mais les points communs ont été articulés comme une sorte de construction élargie de l'identité » [1124]. Le terme « métis » est, par ailleurs, exclu à cause de sa connotation coloniale comme l'explique Raúl Prada,

1123. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, pp. 42-43 ; « El MAS gana las elecciones pero no logra el control de la Asamblea », *La Razón*, 3 juill. 2006, pp. 6-7 ; « Hay acuerdo en Sucre, la futura CPE se hará con 2/3 de voto », *La Razón*, 15 fév. 2007, pp. 14-15. Voir également l'entretien avec Rosario Ricaldi, ancienne consule à Genève et ancienne membre de l'Assemblée constituante, Genève, 10 décembre 2019.

1124. Entretien téléphonique avec Adolfo Mendoza Leigue, ancien sénateur pour le MAS et sociologue, 29 avril 2020.

membre de la Commission Vision pays (*Visión País*)[1125]. D'autres discussions, dont il n'est pas ici possible d'explorer les détails, mettent également en jeu les différents groupes représentés à l'Assemblée constituante, en plus des débats introduits par l'opposition qui revendique un changement de capitale et une fédéralisation du pays, sur lesquels revient la suite de ce chapitre[1126]. Le texte final est approuvé à Oruro en décembre 2007 après que l'Assemblée constituante ait dû changer de ville à cause des tensions avec l'opposition, qui boycotte le vote final. Plusieurs négociations entre différents acteurs politiques apportent ensuite des modifications au texte[1127].

La Constitution politique de l'État plurinational de Bolivie, longue de quatre-cents onze articles, est finalement adoptée par référendum le 25 janvier 2009 avec 61,43% des voix[1128]. Son premier chapitre, intitulé « Modèle d'État » et ses articles premier et trois redéfinissent clairement la forme étatique pour souligner le caractère plurinational de ses peuples. Ils disposent ainsi :

> *Article 1.* La Bolivie est constituée en tant qu'État Unitaire Social de Droit Plurinational Communautaire [les majuscules sont originales], libre, indépendant, souverain, démocratique, interculturel, décentralisé et autonome. La Bolivie est fondée sur la pluralité et le pluralisme politique, économique, juridique, culturel et linguistique, dans le cadre du processus d'intégration du pays.
> *Article 3.* La nation bolivienne est composée de toutes les Boliviennes et les Boliviens, des nations et des peuples autochtones originaires paysans, des communautés interculturelles et afro-boliviennes qui constituent ensemble le peuple bolivien[1129].

Les langues autochtones sont également reconnues par l'article 5 et des symboles autochtones, comme la whipala, font à présent partie des attributs de l'État plurinational, comme le dispose l'article 6. L'acte de promulgation de la Constitution rompt symboliquement avec une Bolivie distante de ses origines autochtones. Elle prend place dans la ville à majorité aymara d'El Alto en présence de Silvia Lazarte, la présidente quechua de l'Assemblée constituante, et Rigoberta Menchú. Evo Morales y prononce un discours dans lequel il se réfère aux « 500 ans de résistance », à Túpac Katari et fait de la nouvelle Constitution un acte historique qui s'inscrit également dans les vingt ans de résistance au néolibéralisme[1130]. Ce changement dans la

1125. Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia*, *op. cit.*, p. 79.
1126. Une ethnographie de l'Assemblée constituante qui explore plus longuement les clivages en son sein a été réalisée par *ibid.*
1127. Raúl Prada Alcoreza, « Raúl Prada: Al interior de la Asamblea Constituyente », *in* Maristella Svampa, Pablo Stefanoni et Bruno Fornillo (dir.), *Balance y Perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales*, La Paz : Le Monde diplomatique, Friedrich Ebert Stiftung, 2010.
1128. « Bolivia aprueba una nueva CPE y ratifica su fractura interna », *La Razón*, 26 jan. 2009, pp. 6-8.
1129. *Constitución Política del Estado de Bolivia*, La Paz, 2009.
1130. Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia*, *op. cit.*, p. 508.

symbolique d'État commence dès la première proclamation d'Evo Morales comme président le 21 janvier 2006 qui se déroule à Tiwanaku, ce qu'il fera également pour son deuxième et troisième mandat [1131]. Il y fait alors référence à la phrase de Túpac Katari : « nous reviendrons et nous serons des millions ». Pour sa proclamation officielle le lendemain au Congrès, il ne respecte pas les codes vestimentaires en revêtant une veste aux motifs andins, alors que son vice-président lui porte un costume cravate [1132]. Comme le rapportent Hervé Do Alto et Pablo Stefanoni, c'est l'« union du poncho et de la cravate » [1133].

La Constitution consacre une cinquantaine d'article à la question autochtone, soit un huitième du texte, et prend en compte l'ensemble des quarante-six articles de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones de 2007, qui est également élevée au rang de loi avec la loi nº 3760 [1134]. Le chapitre 4 de la Constitution est entièrement consacré aux droits des peuples autochtones. L'article 8 précise que l'État promeut, entre autres, des principaux moraux aymaras, comme l'ama qhilla, l'ama llulla, l'ama suwa ou le *suma qamaña* (bien vivre). L'article 11 reconnaît l'existence d'une démocratie communautaire, en plus de la représentative et directe, caractérisée par des normes et coutumes propres à chaque nation et peuple. Les principales institutions étatiques incluent des sièges réservés pour les personnes s'identifiant comme autochtones. L'absence de hiérarchie entre justice ordinaire et autochtone, consacrant le pluralisme juridique, et la reconnaissance d'un mode de production autochtone, comme le disposent respectivement les articles 179 et 306 à 317, sont également un changement institutionnel majeur [1135].

Toutes ces modifications s'inscrivent ainsi dans la rhétorique du MAS qui se veut le porteur d'un « processus de changement » (*proceso de cambio*) et de « décolonisation » des institutions publiques, parfois revendiqué comme communautarisme ou socialisme communautaire par le parti-mouvement [1136]. Ce processus fait état de son succès par la transformation politique qu'il induit mais également par le soutien populaire et l'appropriation de ces nouveaux instruments.

1131. « Evo asume por segunda vez como líder espiritual de los pueblos indígenas », *La Razón (Especial)*, 21 jan. 2009, pp. 4-8 ; « Evo asumirá su tercer mandato con 4 ritos andinos en Tiwanaku », *La Razón*, 18 jan. 2015, pp. 8-9.
1132. « El indígena Evo Morales jura a la Presidencia de la República », *La Razón*, 23 jan. 2006, pp. 6-14.
1133. Hervé Do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions. Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie*, Paris : Raisons d'agir, 2008, chap. 1.
1134. Entretien avec Freddy Mamani Machaca, ancien directeur de l'unité de coordination de la diplomatie des peuples et des populations autochtones du ministère des Affaires étrangères de Bolivie, La Paz, 21 janvier 2020.
1135. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, pp. 247-276.
1136. « El Gobierno echa raíces para un Estado con control comunitario », *La Razón*, 3 sept. 2006, pp. 8-10 ; « Evo pone en vigencia la CPE y proclama el socialismo comunitario », *La Razón*, 2 août 2009, pp. 8-12.

La maîtrise de la Constitution par plusieurs des enquêté·es qui citent avec aisance les articles relatifs aux droits des peuples autochtones en atteste [1137].

Les tentatives de réformes constitutionnelles pour la reconnaissance des peuples autochtones échouent toutes au Chili au cours des vingt premières années du xxi[e] siècle. Au contraire de la Bolivie, aucun mouvement social ne porte au niveau national la demande d'un État plurinational. Le contexte est en cela radicalement différent. Si une nationalisation du mouvement mapuche a bien lieu à la fin des années 1990, dans le sens d'un changement de perspective qui implique de ne plus considérer les problématiques liées aux Mapuche comme relevant d'une échelle régionale mais nationale [1138], les trois critères de distinction avec les Aymaras définis en introduction limite grandement la force politique des Mapuche et leur capacité à engager un changement de forme étatique. L'exacerbation du conflit avec l'État chilien, sur laquelle revient la suite de ce chapitre, explique en partie l'absence de popularité pour la plurinationalité au profit d'une revendication de l'autodétermination et de l'autonomie. La plurinationalité n'est, toutefois, pas absente et fait l'objet de discussions au sein de certains groupes mapuche mais également lorsque que des gouvernements entament des processus de réforme constitutionnelle et tâchent d'y inclure les peuples autochtones.

Le CTT et la CAM, ou même le projet politique de Liwen qui promeut une autonomie régionale, ne font quasiment jamais mention de la plurinationalité. Aucán Huilcamán et Héctor Llaitul, dirigeant respectifs des deux premières organisations, critiquent en 2020 la participation des Mapuche à un processus constituant au nom des expériences latino-américaines précédentes qui n'ont pas conduit à un apaisement des relations avec les peuples autochtones malgré l'adoption d'un État plurinational ou du fait de la possible continuité que cela donnerait à des institutions d'origine coloniales ou néocoloniales [1139]. L'autodétermination, pour ces deux acteurs, justifient la non-participation aux institutions étatiques et leur pleine légitimité à mener des actions à la marge de celles-ci. Aucán Huilcamán parle même de réaliser un processus constituant parallèle uniquement pour les Mapuche [1140].

1137. Voir notamment les entretiens avec Rosmery Calla Limachi, secrétaire de la Federación Provincial Única de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de la Provincia Camacho Bartolina Sisa (FPUMCIOPC-BS), La Paz, 14 janvier 2020, avec Oscar Carrasco, dirigeant paysan et aymara, La Paz, 20 janvier 2020, et avec Cristóbal Huanca, jiliri apu mallku du CONAMAQ, La Paz, 16 janvier 2020. Des biais liés au niveau d'éducation des enquêté·es existent sûrement mais la connaissance approfondie par des personnes qui n'étaient auparavant pas reconnue par la Constitution bolivienne reste valide.

1138. Figueroa, *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile*, *op. cit.*, p. 127.

1139. Enrique Antileo Baeza et al., *Wallmapu. Ensayos sobre plurinacionalidad y nueva constitución*, Santiago : Pehuén Editores, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), 2020, pp. 15-16.

1140. José Aylwin et José Marimán, *Proceso constituyente en Chile: Análisis crítico desde la perspectiva de los derechos humanos y de la plurinacionalidad*, Temuco : Observatorio Ciudadano, 2017, pp. 54-55.

La longko Juana Calfunao confirme cette posture en se référant aux traités signés par les Mapuche avec l'État chilien qui sont censés garantir leur indépendance [1141].

Si leur analyse semble manquer de réalisme car elle induit une réponse uniquement confrontationnelle avec l'État chilien, elle a le mérite de dresser un bilan négatif des expériences d'État plurinational en Amérique latine et de souligner la difficulté de réforme pour un État fort comme le Chili. D'autres acteurs mapuche ne partagent cependant pas cette stratégie politique. L'Identité territoriale lafkenche et l'Association des municipalités avec un maire mapuche (*Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche*, AMCAM), créée en 2014 alors que treize maires mapuche sont élus dans l'ensemble du pays deux ans auparavant, se font les porte-paroles d'un État plurinational. Adolfo Millabur, ancien maire de la ville de Tirúa dans le Sud du Chili de 1996 à 2021, est un des acteurs centraux de ces deux organisations et de la demande de plurinationalité qu'elles formulent.

La stratégie de l'AMCAM est ainsi de partir de la gestion publique pour « construire des gouvernements locaux interculturels », comme l'explique Mauricio Vergara, secrétaire de l'organisation. La reconnaissance d'une politique municipale propre aux Mapuche construit, selon lui, un exemple de bonne gestion de la part des peuples autochtones, ce que confirme l'analyse de Claudio Espinoza et l'exemple de la loi *lafkenche* qui redéfinit la gestion côtière en accord avec les pratiques des Mapuche [1142]. Mauricio Vergara note également que le concept de plurinationalité ne trouvait pas d'écho au Chili car l'expérience des autres pays était méconnue et le mouvement mapuche portait surtout les demandes de reconstruction territoriale et d'autonomie. En tant que première institution à parler de plurinationalité, l'AMCAM tâche ainsi d'associer la plurinationalité à l'autonomie et aux demandes territoriales [1143]. Natalia Caniguán, qui a étudié les politiques des maires mapuche, nuance ce constat pour souligner la forte dépendance de ceux-ci aux enjeux locaux et la difficulté de qualifier leur gestion de spécifiquement mapuche. Elle dissocie donc le travail de reconnaissance de la plurinationalité au niveau national réalisé par l'AMCAM de la gestion particulière de chaque maire [1144].

Adolfo Millabur fait de la plurinationalité une stratégie politique qui ne résoudra pas l'ensemble des problèmes entre l'État et les Mapuche. Il parle plutôt de déplacer la barrière

1141. Entretien avec Juana Calfunao Paillalef, longko de la communauté Juan Paillalef, communauté Juan Paillalef, 3 mars 2020

1142. Claudio Espinoza Araya, « El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008 », *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 13, nº 3, 2018, pp. 355-379.

1143. Entretien téléphonique avec Mauricio Vergara, secrétaire de l'AMCAM, 24 mars 2020.

1144. Entretien avec Natalia Caniguán, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020.

(*correr el cerco*), faisant écho par cette expression aux occupations de terres par les Mapuche pendant la réforme agraire d'Allende. Il explique ainsi que « la plurinationalité nous permettra de discuter d'égal à égal, car lorsque nous parlons de "nation/nationalité", nous remettons en question le concept de nation monoculturelle » [1145]. L'avocat mapuche, Salvador Millaleo, fait du processus constituant qui suit le mouvement social de 2019 une opportunité politique unique pour améliorer la situation des Mapuche, sans que toutefois il n'y ait de garantie définitive sur son succès. Il refuse, par ailleurs, de faire de l'État plurinational un régime politique propre aux peuples autochtones pour en trouver l'origine dans l'austromarxisme d'Otto Bauer et Karl Renner. Les possibles échecs boliviens et équatoriens ne peuvent, selon lui, réduire l'ampleur de l'expérience mondiale de l'accommodement des institutions politiques aux minorités qui vivent en leur sein [1146].

Cette opportunité ne se concrétise, cependant, pas à deux reprises. Au cours de son second mandat, la présidente socialiste Michelle Bachelet entame, tout d'abord, un processus constituant qui inclut une consultation des peuples autochtones au nom de la Convention 169. Le rapport issu de ce processus indique que la reconnaissance constitutionnelle doit s'accompagner de la constitution d'un État plurinational [1147]. Le projet de réforme de la Constitution de 1980 soumit au Congrès cinq jours avant la fin du mandat de Michelle Bachelet ne comprend, néanmoins, pas de mention d'État plurinational et ne se réfère aux peuples autochtones qu'à cinq reprises pour un texte de cent trente-trois articles. L'article 5 reconnaît bien les peuples autochtones comme partie de la nation chilienne et établit pour cela leur représentation au sein du Congrès. Il dispose : « l'État reconnaît les peuples autochtones vivant sur son territoire comme faisant partie de la nation chilienne » [1148]. Mais la relation d'égalité entre nations n'est pas reconnue puisque les peuples autochtones sont cantonnés à être partie de la nation chilienne et non pas son égal. Le président de droite Sebastián Piñera, élu pour un second mandat à la suite de Michelle Bachelet, ne donne pas suite au projet de réforme constitutionnelle pas plus qu'à un autre projet de loi de sa prédécesseuse qui prévoyait la création d'un ministère des Peuples autochtones.

1145. Antileo Baeza et al., *Wallmapu*, *op. cit.*, p. 221. Cette analyse est également faite par la militante mapuche Angélica Catrileo et le longko Arturo Catalán. Voir les entretiens avec Angélica Catrileo, ancienne présidente du Conseil régional de santé mapuche de Boyeco, Temuco, 6 mars 2020, et avec Arturo Catalán Trangol, longko de la communauté Antonio Millalén, Temuco, 26 février 2020.

1146. Entretien avec Salvador Millaleo Hernández, avocat et professeur de droit, Santiago, 10 mars 2020.

1147. *Informe Final - Sistematización Proceso de Consulta Constituyente Indígena*, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social, 2017, p. 19.

1148. *Proyecto de reforma constitucional, iniciado en mensaje de S.E. la Presidenta de la República, para modificar la Constitución Política de la República*, 11.617-07, Santiago, 6 mars 2018, art. 5.

L'autre opportunité manquée est plus récente et déborde de la périodisation de ce travail. Elle mérite une brève mention car elle témoigne du rejet général d'un État plurinational au Chili mais également de la part des Mapuche. Le 4 septembre 2022, les Chilien·nes votent à plus de 61% pour rejeter le projet de nouvelle Constitution dont l'article premier dispose que « le Chili est un État social et démocratique régi par l'État de droit. Il est plurinational, interculturel, régional et écologique » [1149]. Les zones à forte population mapuche ont ainsi massivement voté pour le rejet du texte au cours de ce plébiscite où le vote était obligatoire. Une même explication de ce refus revient chez plusieurs enquêté·es. Danay Marimán, à l'origine d'une exposition sur Liwen et fille de Pedro Marimán, explique que la notion de plurinationalité est complètement nouvelle dans le Sud du Chili et que peu de gens ont eu le temps de se l'approprier, ce qui confirme également Hugo Alcamán qui appelle tout de même à refuser le projet de Constitution [1150]. Natalia Caniguán, dans une analyse à la suite du référendum, critique l'absence de diffusion du concept de plurinationalité auprès des populations autochtones du Chili qui est, de ce fait, resté cantonné à des discussions au sein d'une élite autochtone et non autochtone, constat que partage également Sergio Caniuqueo [1151]. Marcial Colín, représentant mapuche à la CONADI, va dans le même sens en remettant en cause un possible usage dépolitisé de la plurinationalité :

> Je crois que le débat sur la plurinationalité est imposé par un groupe d'universitaires et de nombreuses personnes déconnectées de la base. (…) Je crains qu'en fin de compte, toute la pression ne se concentre sur la définition d'un État plurinational et non sur le contenu. Je ne sais pas si le Chili est vraiment prêt pour un débat comme celui-ci. (…) La question de la plurinationalité peut être réduite ou restreinte à des questions culturelles, comme la langue, les expressions culturelles, ce qui n'est pas mineur, mais qui va moins loin dans ce que l'on entend par droits au territoire et à l'autodétermination, qui sont finalement les droits politiques pour lesquels certains d'entre nous se sont le plus battus. Parce qu'il s'agit aussi de visions, de manières de comprendre comment nous aimerions nous rapporter à l'État [1152].

L'État plurinational perd donc de son contenu sans les droits politiques qu'il devrait accorder aux peuples autochtones. Le projet de nouvelle Constitution chilienne de 2022 reconnaît néanmoins le droit à l'autodétermination des peuples autochtones dans son article 5, comme

1149. *Propuesta Constitución política de la República de Chile*, Santiago : Convención constitucional, 4 juill. 2022, art. 1.
1150. Entretien avec Danay Marimán Catrileo, responsable de l'exposition sur Liwen, Temuco, 20 février 2020, et entretien téléphonique avec Hugo Alcamán Riffo, président de la Corporation de professionnels mapuche ENAMA, 25 mars 2020.
1151. Alejandro Fainé M., « La autocrítica mapuche al plebiscito: "La plurinacionalidad fue una discusión muy elitista" », *Emol*, 8 sept. 2022 ; Daniel Hopenhayn, « Sergio Caniuqueo: "El movimiento mapuche generó una élite enfrascada en su identidad" », *La Tercera*, 18 sept. 2022.
1152. Entretien avec Marcial Colín Lincolao, représentant mapuche à la CONADI, Santiago, 12 mars 2020.

le fait également la Constitution bolivienne dans son article 2. Adolfo Mendoza souligne la victoire que fut l'inscription du droit à l'autodétermination dans cette dernière. Il note cependant la persistance d'une tension dans le texte constitutionnel entre une approche multiculturelle et une autre plus postcoloniale qui ferait du droit à l'autodétermination des peuples autochtones la garantie d'un État plurinational [1153]. L'analyse du droit à l'autodétermination permet ainsi de révéler les changements opérés au sein de la structure étatique dans sa relation avec les peuples autochtones.

7.2 Unicité et autonomie

7.2.1 L'État unitaire face aux autonomies

Le droit à l'autodétermination fait figure de composante essentielle de l'État plurinational, que ce soit dans les dires des enquêté·es ou dans les textes juridiques qui structurent cette nouvelle forme étatique. L'analyse de son respect et des modalités de sa mise en œuvre offre donc un concentré de l'effectivité de la plurinationalité. Comme mentionné précédemment, certain·es militant·es mapuche lui donnent même le statut de condition nécessaire, voire suffisante, à la construction d'un État qui prenne en compte leurs formes d'existence. Bien sûr, la difficulté de cette relation entre la plurinationalité et l'autodétermination tient à l'amplitude conférée à cette dernière, et sur laquelle revient plus longuement le prochain chapitre. Néanmoins, un lien étroit se forme de fait entre les deux, qu'un sens restreint ou large de l'autodétermination soit adopté. L'article 2 de la Constitution bolivienne, qui suit l'article dédié à la définition de l'État plurinational et précède celui reconnaissant la diversité des nations au sein de la nation bolivienne, a justement cette position conditionnelle à la plurinationalité dans la *carta magna* du pays. Selon la logique d'organisation du texte constitutionnel bolivien, et après avoir énoncé la forme de l'État, le droit à l'autodétermination fonde la nécessité d'une coexistence entre différents peuples. Cette centralité doit également à la majorité démographique que représentent les peuples autochtones en Bolivie et à l'« invention » juridique qu'est la catégorie d'autochtone originaire paysan qui englobe ainsi une part encore plus grande de la population, prête à s'y identifier. L'article 2 de la Constitution dispose ainsi :

1153. Entretien téléphonique avec Adolfo Mendoza Leigue, ancien sénateur pour le MAS et sociologue, 29 avril 2020.

> Étant donné l'existence précoloniale des nations et des peuples autochtones originaires paysans et leur domination ancestrale sur leurs territoires, leur autodétermination [*libre determinación*] est garantie dans le cadre de l'unité de l'État, qui consiste en leur droit à l'autonomie, à l'autogouvernement, à leur culture, à la reconnaissance de leurs institutions et à la consolidation de leurs entités territoriales, conformément à la présente Constitution et à la loi.

Une condition d'exercice limite, cependant, cette formulation du droit à l'autodétermination. Ce dernier ne peut ainsi remettre en cause l'unité de l'État bolivien. L'article premier établit la forme unitaire de l'État bolivien qui est décentralisé mais pas fédéral. La Constitution chilienne de 1980 reprend exactement la même organisation étatique, comme le dispose son article 3 qui fait du pays un État unitaire et décentralisé. Malgré la forte distinction contextuelle et institutionnelle entre les deux pays, la Bolivie et le Chili se retrouvent dans la forme que leur Constitution donne à leur État. L'État plurinational bolivien se distingue, en cela, des États multinationaux qui disposent, eux, d'une structure fédérale [1154]. Le caractère plurinational maintient néanmoins la distinction entre la Bolivie et le Chili, plus particulièrement en ce qui concerne le cadre juridique du droit à l'autodétermination des peuples autochtones. La Constitution bolivienne en 2009 consacre celui-ci. Pourtant, la forme unitaire de l'État n'était pas définitivement fixée dans les discussions de l'Assemblée constituante.

Une demande d'État fédéral existe bien en Bolivie, mais elle n'émane pas des peuples autochtones. Les départements de l'Est, qui constituent l'opposition de la demi-lune, portent les demandes d'autonomie départementale qui au cours de l'Assemblée constituante se transforment en revendication du fédéralisme. Principalement menée par le comité civique pro-Santa Cruz qui souhaite un contrôle des ressources naturelles par le département éponyme, des deux tiers des taxes prélevés sur son territoire et l'autorité sur les politiques non régaliennes [1155], cette autonomie s'oppose à la fonction redistributrice de l'État et surtout à la prise de pouvoir par, entre autres, les mouvements autochtones au nom d'une supériorité raciale que donne à voir l'identification des habitant·es du département de Santa Cruz comme « nation *camba* » par opposition aux *collas*, à savoir les autochtones des hautes terres [1156]. Au sein de l'Assemblée constituante, l'opposition propose que la capitale du pays devienne Sucre où se tiennent les discussions pour une nouvelle Constitution. La ville est déjà la capitale constitutionnelle du pays mais La Paz est la capitale des pouvoirs exécutif et législatif depuis la guerre

1154. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, p. 252.
1155. Kent Eaton, « Backlash in Bolivia: Regional Autonomy as a Reaction against Indigenous Mobilization », *Politics & Society*, vol. 35, nº 1, 2016, p. 74.
1156. Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia*, *op. cit.*, p. 190.

fédérale de 1989 à 1899 à la suite de laquelle les libéraux, malgré leur soutien à la fédéralisation et leur victoire, renoncent à faire de la Bolivie un État fédéral. Ce conflit sur la forme territoriale de la Bolivie se transpose également dans la tenue de référendums, comme en 2005 après avoir fait pression sur le président Carlos Mesa [1157] ou en 2008 avec des scrutins non autorisés par l'État et qui confirme le souhait d'autonomie des départements de l'opposition, avant que le MAS n'organise le référendum révocatoire deux mois après [1158].

À l'autonomie départementale, Morales oppose l'autonomie autochtone qui effraie les grands propriétaires terriens par sa remise en cause de leur concentration territoriale [1159]. La proposition du MAS est donc celle d'un État unitaire avec autonomies [1160], malgré plusieurs tensions au sein du parti ou entre la CSUTCB et le CONAMAQ, la première critiquant la posture essentialiste du deuxième malgré l'importante contribution de la CSUTCB dans la défense de l'autonomie autochtone [1161]. Les autonomies départementales deviennent une « monnaie d'échange » avec l'opposition afin de conserver les autonomies autochtones [1162]. Les politiques de nationalisation des ressources du pays inquiètent également l'opposition car les domaines visés sont en grande partie liés à ses intérêts. Le gouvernement nationalise le gaz et d'autres secteurs dès 2006, bien qu'une part de privé reste en vigueur, ce qui conduit Do Alto et Stefanoni à parler de renégociation des contrats d'exploitation plutôt que de nationalisation [1163]. Cette concentration des moyens économique par l'État va dans le sens d'un renforcement de la centralisation de son pouvoir. Une contradiction apparaît ainsi entre des dynamiques de centralisation et de décentralisation du pouvoir, ce qui transparaît dans le contenu du texte constitutionnel.

Franz Xavier Barrios-Suvelza tâche de mieux caractériser cette chose nouvelle qu'est un État ni complètement unitaire ni fédéral. Il définit trois niveaux que sont l'État central, les départements et les municipalités, lesquels disposent d'une forme d'égalité constitutionnelle dans la fabrique de la loi. Les décrets nationaux ne sont, de ce fait, pas supérieurs aux

1157. « El gobierno acepta convocar al referéndum para las autonomías », *La Razón*, 13 nov. 2004, p. 8.
1158. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, pp. 332-336 ; pour une analyse électorale détaillée de ce moment, voir Hervé Do Alto et Franck Poupeau, « Ressorts de l'opposition régionale bolivienne », *in* François Polet (dir.), *La Bolivie d'Evo : démocratique, indianiste et socialiste ?*, vol. XVI, Alternatives Sud 3, Paris : CETRI, Syllepse, 2009, pp. 75-93.
1159. « El MAS dice que el voto cruceño le autoriza a deliniar las autonomías », *La Razón*, 8 juill. 2006, p. 8.
1160. Victor Audubert, *Contribution à l'étude du paradigme juridique de la plurinationalité : le cas de l'Etat plurinational de Bolivie*, Droit public, Paris : Université Sorbonne Paris Cité, 2018, p. 214.
1161. Entretien téléphonique avec Juan Villca, secrétaire de la CSUTCB, 18 avril 2020. Pour les débats au sein de l'Assemblée constituante, voir Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia*, *op. cit.*, pp. 95-96.
1162. Entretien téléphonique avec Elizabeth Huanca, ancienne directrice de la section analyse et recherche du Service interculturel pour le renforcement démocratique de l'Organe électoral plurinational, 3 mai 2020.
1163. Do Alto et Stefanoni, *Nous serons des millions*, *op. cit.*, p. 100.

lois subétatiques. Barrios-Suvelza écarte les régions, qui se situent entre les municipalités et les départements, au nom de leur manque de pertinence dans la gestion publique et la production législative. L'Assemblée constituante n'avait pas donné autant de pouvoir aux entités subétatiques, ce que les négociations entre le MAS et l'opposition après la fin du mandat de l'Assemblée constituante modifient. Un compromis politique marque ainsi cet État unitaire composite, comme Barrios-Suvelza propose de le nommer, ce que le politiste et ancien président du Tribunal électoral national, José Luis Exeni, reprend également [1164]. Selon Barrios-Suvelza, l'autonomie autochtone serait du niveau municipal et non pas un niveau en soi, sans que cela lui empêche d'être une forme particulière d'autonomie. Elle ne remet, de ce fait, pas en cause la distribution territoriale de l'État [1165]. La distribution de compétences prime alors sur l'analyse du changement politique qu'elle implique.

Les articles 289 à 296 définissent l'autonomie autochtone originaire paysanne (*autonomía indígena originaria campesina*, AIOC) qui, selon l'article 289, « consiste dans l'autogouvernement comme exercice de l'autodétermination [*libre determinación*] ». Elle doit se fonder sur les territoires ancestraux et être régie par les us et coutumes des peuples concernés. Elle peut remettre en cause les frontières municipales et régionales mais avec l'accord de l'Assemblée législative plurinationale, qu'est l'Assemblée nationale, le Sénat ayant été supprimé. La Constitution reconnaît également la propriété collective et inaliénable des terres pour les peuples autochtones avec l'article 394, le droit à la consultation libre, préalable et informée, et celui à l'usage et l'exploitation des ressources naturelles renouvelables avec l'article 403.

La loi-cadre sur les autonomies et la décentralisation Andrés Ibáñez, du nom d'un dirigeant politique à l'origine d'un mouvement fédéraliste et égalitariste à Santa Cruz en 1876 et 1877, précise les dispositions de la Constitution. Elle donne, tout d'abord, des définitions complémentaires concernant la catégorie d'autochtone originaire paysan et le territoire qui lui correspond, avec, pour ce dernier, l'acquisition d'un statut à la fois agraire et juridictionnel qui puisse ainsi permettre un gouvernement autonome autochtone. La catégorie d'autochtone originaire paysan, en plus de l'antériorité à la colonisation et la présence sur un territoire, requiert une « unité sociopolitique, historiquement développée, dotée d'une organisation, d'une culture, d'institutions, d'un droit, de rituels, d'une religion, d'une langue et d'autres

1164. José Luis Exeni Rodríguez, « Bolivia: Las autonomías indígenas frente al Estado plurinacional », *in* Miriam Lang, Belén Cevallos et Claudia López (dir.), *¿Como transformar ? instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Quito : Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, 2015, p. 163.
1165. Franz Xavier Barrios-Suvelza, « Neither Unitary nor Federal: Did Bolivians Invent Something New? », *International Political Science Review*, 2019, pp. 1-17.

caractéristiques communes et intégrées »[1166], comme le dispose l'article 6. Sa fonction principale se concentre sur le développement puisque l'article 8 la définit ainsi : « impulser le développement intégral comme nations et peuples, ainsi que la gestion de leur territoire ». La loi définit un ensemble de compétences large qui sont exclusives, partagées ou concurrentes avec les autres niveaux d'autonomie et l'État et qui regroupent plusieurs domaines comme le développement local, l'éducation ou la santé. L'AIOC reçoit, néanmoins, plus de compétences que les autres autonomies car, en plus de ses compétences exclusives, elle dispose des compétences municipales, de compétences partagées et concurrentes. L'ancien vice-ministre des Autonomies évalue à environ quatre-vingt les compétences de l'AIOC[1167]. La loi consacre une interprétation centraliste de la Constitution en requalifiant plus de vingt compétences comme exclusives de l'État[1168]. Les ressources auxquelles les autonomies ont droit proviennent majoritairement des fonds décentralisés de l'État[1169].

L'accès à l'AIOC répond à plusieurs critères et suit une procédure complexe. Deux voies d'accès sont possibles, soit par la transformation d'une municipalité en gouvernement municipal autochtone, soit par celle d'une TCO en territoire autochtone. L'État définit des conditions démographiques et de vérification d'une existence précoloniale pour les deux voies, auxquelles s'ajoutent trois conditions supplémentaires pour la voie territoriales que sont : une accréditation sur la viabilité de gouvernement établie par le ministère des Autonomies ; l'approbation de l'Assemblée législative plurinationale en cas de modification des limites municipales ; et la conversion des TCO en territoire autochtone originaire paysan (*territorio indígena originario campesino*, TIOC) par une procédure administrative. Une initiative locale doit engager la procédure et passer l'approbation d'un référendum consultatif. L'État veuille au déroulement des étapes précédentes au travers du Service interculturel de renforcement démocratique (*Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático*, SIFDE). Un organe délibératif est alors élu ou nommé pour discuter de l'élaboration d'un statut d'autonomie locale, ce qui engendre de nombreuses tensions au sein des communautés concernées du fait des nombreux acteurs qui y participent et de la difficulté à définir des règles et des institutions communes pour le futur régime. Ce statut doit être approuvé en entier et article par article par les deux tiers de l'or-

1166. *Ley marco de autonomías y descentralización « Andrés Ibáñez »*, 031, La Paz : Asamblea Legislativa Plurinacional, 19 juill. 2010.
1167. Entretien téléphonique avec Gonzalo Vargas Rivas, ancien vice-ministre des Autonomies, 18 avril 2020.
1168. Audubert, *Contribution à l'étude du paradigme juridique de la plurinationalité*, *op. cit.*, pp. 232-233.
1169. Pour une analyse juridique plus détaillée, voir Gonzalo Vargas Rivas, *Las autonomías indígena originario campesinas en el Estado plurinacional boliviano. Territorialidad y autogobierno*, La Paz : Ministro de Autonomías, 2016, chap. 5.

gane délibératif. Malgré sa complexité, tout ce processus permet une appropriation et un usage alternatif du droit [1170]. Le Tribunal constitutionnel plurinational vérifie ensuite la conformité constitutionnelle du statut et peut émettre des observations. La dernière étape est l'approbation du texte au deux tiers par un référendum local. En cas d'approbation, un gouvernement autochtone peut se constituer en fonction des normes établies par le statut d'autonomie [1171].

Douze municipalités, sur les trois cent trente-sept du pays, organisent en 2009 un référendum consultatif local en vue de constituer une AIOC. Le gouvernement en annonçait pourtant « au moins vingt » [1172] – celles manquantes n'ayant pas réuni les prérequis [1173]. Cet enthousiasme des autorités se retrouve également dans l'événement pour l'adoption de la loi-cadre qui réunit cinq mille personnes autochtones dont des représentant·es du Chili, du Costa Rica, de l'Équateur, du Guatemala, du Panama et du Venezuela [1174]. Carlos Romero, le ministre des Autonomies, qualifie cette loi de jalon historique qui répond, selon lui, aux problématiques énoncées notamment par le manifeste de Tiwanaku en 1973 sur la restructuration de l'État [1175]. Onze municipalités approuvent finalement le référendum, dont quatre à majorité aymara et cinq à majorité quechua [1176]. Une coordination, accompagnée d'un ensemble d'ONG nationales comme internationales, se met en place pour les aider dans le processus [1177]. En 2018, deux localités, Charagua du peuple guaraní et dans le département de Santa Cruz, et Uru Chipaya du peuple éponyme et dans le département d'Oruro, disposent d'une autonomie autochtone à partir de la voie municipale. Seule Raqaypampa, dans le département de Cochabamba et à majorité quechua, a emprunté la voie territoriale pour devenir autonome [1178]. En 2017, trente-

1170. Entretien téléphonique avec Juan Carlos Espinoza, avocat, 5 décembre 2020.
1171. Voir tableau A.5 en annexe pour un tableau résumant ces étapes. Elizabeth Huanca propose également une comparaison des points essentiels de la Constitution et de la loi-cadre sur les AIOC, voir Elizabeth Huanca, « Autogobiernos, territorios y mecanismos de (auto)gestión », *in Diversidad institucional : Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*, La Paz : Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Tribunal Supremo Electoral, Viceministerio de Autonomías, Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC), 2018, pp. 217-258
1172. « Gobierno promueve autonomía indígena en 20 municipios », *La Razón*, 20 juin 2009, p. 12.
1173. Alexandra Tomaselli, « Autogobierno Indígena : El Caso de la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia », *Política, Globalidad y Ciudadanía*, vol. 1, nº 1, 2015, p. 85.
1174. « Evo inicia la implementación de la autonomía indígena con fiesta », *La Razón*, 3 août 2009, p. 8.
1175. « Gobierno presenta proyecto de Ley Marco de Autonomias y Descentralización », *La Razón*, 6 juill. 2010, pp. 1-4.
1176. Exeni Rodríguez, « Las autonomías indígenas frente al Estado plurinacional », *op. cit.* Voir respectivement tableau A.6 et figure A.26 en annexe pour une synthèse des résultats et une localisation des municipalités en cours de demande d'autonomie.
1177. « Autonomía Indígena Originaria Campesina », *La Razón*, 20 déc. 2010, p. 2.
1178. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, pp. 267-276.

cinq localités sont en processus de demande d'autonomie à des stades d'avancée distincts, dont trois qui ont subi un rejet de leur statut au référendum de sortie [1179].

Ce manque d'engouement, plus spécialement par la voie territoriale, étonne, alors que le MAS appelait en 2007 à la création d'un gouvernement autochtone parallèle au gouvernement officiel [1180] et qu'un projet d'Assemblée des nationalités autochtones était également en discussion mais fut finalement rejeté [1181]. Il surprend d'autant plus que quatre cent dix-neuf titres de TCO existaient en 2005, avec une demande en attente qui équivalait à environ 50% de la superficie de la Bolivie. Le directeur de l'INRA de l'époque y voit une demande exagérée mais qui illustre tout de même l'attrait pour une forme de propriété collective en accord avec la vision qu'auraient les peuples autochtones de leur territoire [1182]. Diego Pacheco critique cependant les TCO pour leurs limites administratives, notamment quant à l'usage limité des ressources naturelles qu'elles permettent [1183].

D'autres éléments viennent renforcer cette discordance entre les attentes gouvernementales et le peu de demandes d'AIOC. Les politiques de réforme agraire dans le sens d'une redistribution des grandes propriétés en faveur des peuples autochtones, mises en œuvre par le MAS, accentuent cette tension [1184]. Elle se retrouve également dans l'étude que mène le CIPCA et Xavier Albó, avant l'Assemblée constituante, sur deux cent quarante-deux municipalités où participent les peuples autochtones, dont une majorité dans le département La Paz. Ils mesurent que 65% des élu·es municipaux s'identifient comme autochtones, sans que cela implique nécessairement parler une langue autochtone ou être né·e dans une communauté autochtone [1185]. Le CIPCA fait également une étude de trois municipalités dans leur processus d'accession à l'AIOC, ce qui témoigne du rôle de l'organisation dans l'aide technique à ce pro-

1179. Elizabeth Huanca et Julia Sonco Suri, « Estado de situación de las AIOC en Bolivia », *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, vol. 3, nº 6, 2018, pp. 97-108 ; pour une analyse procédurale très détaillée, voir Miguel Ángel Foronda, « Caminando por los senderos de la Autonomía Indígena Originario Campesina: diseño y avance de la política de implementación », *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, vol. 2, nº 3, 2017, pp. 25-40.

1180. « El MAS apunta a dos sistemas de gobierno, uno será indígena », *La Razón*, 18 juin 2007, pp. 6-7.

1181. Entretien téléphonique avec Gonzalo Vargas Rivas, ancien vice-ministre des Autonomies, 18 avril 2020.

1182. « Con las TCO, los indígenas se acercan a las autonomías y reinvindican derechos », *La Razón (Especial)*, 26 juill. 2005, pp. 2-5.

1183. Diego Pacheco, *Municipios, distritos municipales indígenas y tierras comunitarias de origen en las tierras altas de Bolivia*, La Paz : Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular, Area de Investigación y Análisi, 2002.

1184. « Sanearán 15 millones de h de tierra de latifundistas », *La Razón*, 1er jan. 2010, p. 13 ; Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 290.

1185. Xavier Albó et Víctor Tacuri Quispe, *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*, Cuadernos de investigación CIPCA 59, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2004.

cessus [1186]. L'évaluation de cette discordance entre un contexte favorable et le faible nombre d'AIOC conduit à approfondir l'analyse sur l'architecture institutionnelle de cette forme d'autonomie et les possibles limites de sa mise en œuvre. Avant cela, la comparaison avec le Chili offre une meilleure compréhension des demandes d'autonomie autochtone face à un État unitaire décentralisé.

Le contexte chilien ne connaît pas de changements de Constitution. À la suite de la transition démocratique, les gouvernements chiliens mettent néanmoins en œuvre des politiques de décentralisation. Ces dernières résultent de la volonté des partis de la Concertation de renouveler les autorités locales, nommées par la dictature, afin d'approfondir le processus démocratique et leur propre assise électorale. Elles se caractérisent donc par la mise en œuvre d'un processus par le haut (*top-down*) et non à partir de demandes d'acteurs locaux (*bottom-up*). La dictature avait bien réalisé un transfert de compétences vers les pouvoirs locaux mais dans le cadre de la subsidiarité néolibérale qui n'incluait pas un transfert de ressources, ni la création d'institutions démocratiques. Pinochet avait ainsi établi treize régions afin de remplacer les partis politiques comme intermédiaires politiques et pour décentraliser la politique sécuritaire du pays. La Concertation et la droite s'accordent en 1991 pour introduire les élections au niveau municipal, ce que défend la coalition de gauche, et au niveau régional, que la droite perçoit comme lui étant favorable. À partir des années 2000, la Concertation perd cependant sa large majorité dans les municipalités et commence à se concentrer sur les élections régionales. Une demande de décentralisation émerge également de la part de l'Association chilienne des municipalités (*Asociación Chilena de Municipalidades*, ACHM), créée en 1994, et du sous-secrétariat au Développement régional et administration (*Subsecretaría de Desarrollo Regional y Administrativo*, SUBDERE), créé en 1984 par la dictature. Des dispositifs de participation citoyenne au niveau local se développent enfin. Si les effets de ces politiques sont certains, avec un renforcement du pouvoir local, le Chili reste un des pays les plus centralisés de la région [1187].

Au contraire de la Bolivie, cette transformation de l'architecture étatique n'inclut pas de régime autonome autochtone. La Convention 169 de l'OIT, ratifiée par le gouvernement

1186. Xavier Albó, *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca ; Chayanta ; Tarabuco*, Cuadernos de investigación 78, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2012.

1187. Kent Eaton, « Designing Subnational Institutions: Regional and Municipal Reforms in Postauthoritarian Chile », *Comparative Political Studies*, vol. 37, nº 2, 2004, pp. 218-244 ; Rodrigo Mardones Z., « Descentralización y transición en Chile », *Revista de ciencia política (Santiago)*, vol. 26, nº 1, 2006, pp. 03-24 ; Egon Montecinos, « Descentralización y democracia en Chile: análisis sobre la participación ciudadana en el presupuesto participativo y el plan de desarrollo comunal », *Revista de ciencia política (Santiago)*, vol. 26, nº 2, 2006, pp. 191-208.

de Michelle Bachelet en 2008, devient alors l'instrument privilégié de l'instauration d'une autonomie pour les peuples autochtones, y compris les Mapuche. Son article 6 enjoint les gouvernements à consulter les peuples autochtones sur les « mesures législatives ou administratives susceptibles de les toucher directement ». Les autorités doivent, dans ce processus, faire preuve de « bonne foi (…) en vue de parvenir à un accord ou d'obtenir un consentement au sujet des mesures envisagées ». L'article 7, paragraphe premier, approfondit ce droit à la consultation en instaurant un droit à la décision et à la participation. Il dispose :

> Les peuples intéressés doivent avoir le droit de décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus du développement, dans la mesure où celui-ci a une incidence sur leur vie, leurs croyances, leurs institutions et leur bien-être spirituel et les terres qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et d'exercer autant que possible un contrôle sur leur développement économique, social et culturel propre. En outre, lesdits peuples doivent participer à l'élaboration, à la mise en œuvre et à l'évaluation des plans et programmes de développement national et régional susceptibles de les toucher directement [1188].

La Convention 169 consacre ainsi un droit à la consultation et au consentement libre, préalable et informé comme le veut la formule au niveau international. Le MEDPI l'associe d'ailleurs étroitement au droit à l'autodétermination, bien que ce lien ne soit pas explicitement formulé dans le texte, au contraire de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones [1189]. Une partie complète de la Convention définit des droits à la terre et au territoire pour les peuples autochtones, ainsi que des mesures relatives au monde du travail dont certaines contre la discrimination professionnelle. Si la ratification de la Convention 169 était une demande historique du mouvement mapuche, une fois faite, elle ne produit pas l'engouement escompté et offre en cela un parallèle avec la situation bolivienne et les autonomies autochtones, bien que le contexte chilien présente un cadre juridique bien moins en faveur de la formation de ces autonomies.

Si le reste du chapitre revient plus précisément sur les politiques de neutralisation et répression de la critique autonomiste, la mise en œuvre de la Convention 169 au Chili se fait déjà au prix de plusieurs entraves administratives. Au moment de sa ratification, le Tribunal constitutionnel chilien déclare les articles 6 et 7 de la Convention comme auto-exécutable, ce qui signifie qu'il n'est pas nécessaire d'adapter le texte aux conditions particulières du

1188. *Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux*, *op. cit.*, art. 7, §1.

1189. Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Consentement préalable, libre et éclairé : une approche fondée sur les droits de l'homme*, A/HRC/39/62, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 10 août 2018, para. 6 & 47.

pays grâce à un texte administratif qui le réglemente [1190]. Le gouvernement émet, toutefois, le décret nº 124 sans consulter les peuples autochtones, ce que critique le rapporteur spécial des droits des peuples autochtones, James Anaya, et reformule le droit à la consultation en un droit à « exprimer leur avis sur la forme, le calendrier et la raison d'être de certaines mesures législatives ou administratives », ce qui limite considérablement la portée de ce que contient la Convention 169 [1191]. Le décret exclut, de plus, les municipalités et les entreprises publiques de l'obligation à consulter les peuples autochtones le cas échéant [1192]. Des plaintes sont déposées auprès de l'OIT grâce à des syndicats comme celui des boulangers qui inclut de nombreux mapuche, comme en témoigne Marcial Colín [1193]. Le gouvernement de Sebastián Piñera remédie à ce décret par un autre, le décret nº 66, qui cette fois-ci est rédigé à la suite d'un processus de consultation des peuples autochtones. Son article 3 émet, cependant, une autre limitation car en cas de désaccord sur le résultat de la consultation, le fait que l'autorité publique ait réalisé « les efforts nécessaires pour atteindre un accord ou le consentement des peuples affectés » marque l'achèvement de la consultation et signifie donc que la décision finale lui revient [1194].

Le fait de procéder à une consultation dépend d'une unité de coordination des affaires autochtones du ministère du Développement social qui décide si une consultation est nécessaire pour un texte législatif ou juridique. L'évaluation de sa pertinence revient donc aux fonctionnaires. Pour les consultations de caractère national, la CONADI se mobilise avec généralement plus d'une centaine de réunions réparties sur plusieurs semaines. Comme le rapporte Hans Weber Orellana, directeur de l'unité juridique de l'unité de coordination, une des difficultés est qu'à chacune de ces réunions doit être présent un fonctionnaire qui puisse mener la discussion. Mais des individus issus du secteur privé, membres de cabinets juridiques par exemple,

1190. *Requerimiento formulado por diversos diputados para que el Tribunal resuelva la constitucionalidad del Convenio nº169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la organización internacional del trabajo, el 27 de junio de 1989, de acuerdo al artículo 82, nº 2, de la Constitución política de la República*, 309, Santiago : Tribunal Constitucional de Chile, 4 août 2000, p. 72, para. 6-7.

1191. James Anaya, *Comentarios del Relator Especial sobre derechos indígenas a la Propuesta de gobierno para nueva normativa de consulta y participación indígena*, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 14 août 2013, para. 10-17 ; *Decreto 124. Reglamenta el artículo 34 de la ley nº 19.253 a fin de regular la consulta y la participación de los pueblos indígenas*, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social, 25 sept. 2009, art. 2.

1192. Pour des éléments plus détaillés, voir José Aylwin, Cristóbal Carmona, Hernando Silva et Nancy Yáñez, *Las implicancias de la ratificación del Convenio nº 169 de la OIT en Chile*, Matías Meza-Lopehandía (dir.), Temuco : Observatorio Ciudadano, 2011.

1193. Entretien avec Marcial Colín Lincolao, représentant mapuche à la CONADI, Santiago, 12 mars 2020.

1194. *Decreto 66 aprueba reglamento que regula el procedimiento de consulta indígena en virtud del artículo 6 nº 1 letra a) y nº 2 del Convenio nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo y deroga normativa que indica*, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social, 4 mars 2014, art. 3.

peuvent parfois prendre ce rôle du fait d'une délégation importante de services de l'État à ce type d'acteurs et du manque de fonctionnaires. Ils se retrouvent alors les porteurs d'intérêts publics sans appartenir à l'État. Les réunions destinées aux processus de consultations donnent également lieu à des revendications politiques, principalement celle pour l'autodétermination, sans que le projet n'y soit nécessairement lié ; par exemple la construction d'un pont. La consultation produit ainsi une tension entre la prise de décision pragmatique et l'opportunité d'un espace d'interaction avec l'État où des revendications politiques peuvent être formulées.

Une volonté de politisation de ces instances de la part des peuples autochtones apparaît clairement, certainement du fait de la conscience qu'ils ont que leur décision ne peut en dernière instance déterminer l'issue du processus [1195]. Julio Berdegué Pellizzari, avocat à l'unité sur la Convention 169 de la CONADI, légitime, cependant, la revendication à l'autodétermination par le droit à la consultation, qu'il analyse comme une expression de la première. Il rapporte également qu'un effet de saturation a lieu à cause d'un nombre conséquent de consultations qui épuisent les membres de certaines communautés [1196]. Les entraves que présentent ces procédures administratives au droit à la consultation ont ainsi un effet de distanciation des peuples autochtones, et plus particulièrement des Mapuche, vis-à-vis des institutions étatiques.

À la suite de la ratification de la Convention 169, une nouvelle organisation mapuche qui vise à réunir plusieurs communautés entre elles, l'Alliance territoriale mapuche (*Alianza Territorial Mapuche*, ATM), entame en juillet 2009 une marche sous la forme d'un ultimatum pour la présidente Michelle Bachelet qui refuse de les recevoir, ce qui rompt les liens avec cette nouvelle organisation et confirme la distanciation des Mapuche vis-à-vis de l'État déjà entamée dix ans plus tôt [1197]. Les actions de protestation, principalement par des occupations de terrains et des sabotages de matériel forestier dans le Sud du Chili, dépendent étroitement de l'interaction avec l'État et de ce fait se distinguent en différents cycles pour reprendre le concept de Sydney Tarrow [1198]. Plusieurs analyses définissent un premier cycle de la fin des

1195. Hans Weber Orellana, directeur de l'unité juridique de l'unité de coordination des affaires autochtones du ministère du Développement social, Santiago, 12 mars 2020.
1196. Julio Berdegué Pellizzari, avocat à l'unité sur la Convention 169 de la CONADI, Temuco, 18 février 2020.
1197. Figueroa, *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile*, *op. cit.*, p. 178.
1198. Il en donne la définition suivante : « une phase de conflit intense dans l'ensemble du système social, avec une diffusion rapide de l'action collective des secteurs les plus mobilisés vers les secteurs les moins mobilisés, un rythme rapide d'innovation dans les formes de contestation employées, la création de cadres d'action collective nouveaux ou transformés, une combinaison de participation organisée et non organisée, et des séquences de flux d'information et d'interaction intensifiés entre les challengers et les autorités. Une telle contestation généralisée

années 1990 au début des années 2000 qui décroît ensuite avant d'augmenter à nouveau autour des années 2010 avec plus de deux cents actions en 2009. Une diminution a lieu dans les années qui suivent pour finalement augmenter à partir de 2014 [1199].

Le répertoire d'action privilégié devient celui de la violence collective face à l'absence de canaux de négociations et de réponses satisfaisantes de l'État aux Mapuche [1200]. Cette violence peut se comprendre dans la lutte pour la reconnaissance élaborée par Axel Honneth. Comme il l'écrit, « si l'individu socialement ignoré cherche à porter atteinte au bien d'autrui, ce n'est pas pour satisfaire des besoins physiques, mais pour exister à nouveau aux yeux de l'autre » [1201]. Les occupations deviennent un mode pression pour que l'État concède aux Mapuche la gestion des territoires qu'ils revendiquent, comme en témoigne l'exemple de la communauté de Temucuicui qui après plusieurs actions d'occupation réussit en 2014 à ce que les terres d'un *latifundio* soient reconnus comme partie de la communauté [1202].

Un consensus autour de ces actions et de la demande d'autonomie se forme ainsi au cours de ces années [1203], bien que certains groupes continuent à utiliser les voies institutionnelles et que ce consensus se fait parfois au prix d'un manque de clarté sur le contenu de l'autodétermination [1204]. Des autonomies de fait se constituent par leur refus de continuer

produit des externalités, qui donnent aux challengers un avantage au moins temporaire et leur permettent de surmonter les faiblesses de leur base de ressources ». Voir TARROW, *Power in Movement*, *op. cit.*, p. 199.

1199. Pour ces analyses chiffrées, voir Nicolas ROJAS PEDEMONTE et Omar MIRANDA, « Dinámica sociopolítica del conflicto y la violencia en territorio mapuche. Particularidades históricas de un nuevo ciclo en las relaciones contenciosas », *Revista de sociología*, nº 30, 2015, pp. 33-69 ; German BIDEGAIN, « From Cooperation to Confrontation: The Mapuche Movement and its Political Impact, 1990-2014 », *in* Sofia DONOSO et Marisa VON BÜLOW (dir.), *Social Movements in Chile. Organization, Trajectories & Political Consequences*, New York : Palgrave Macmillan, 2017, p. 111 ; Pedro CAYUL, Alejandro CORVALAN, Dany JAIMOVICH et Matteo PAZZONA, « Introducing MACEDA: New Micro-Data on an Indigenous Self-Determination Conflict », *Journal of Peace Research*, 2022, p. 5.

1200. Charles Tilly définit ce répertoire comme une « interaction sociale épisodique commune qui : inflige immédiatement des dommages physiques à des personnes et/ou à des objets (…) ; implique au moins deux auteurs de dommages ; et résulte au moins en partie d'une coordination entre les personnes qui effectuent les actes dommageables ». Voir Charles TILLY, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge Studies in Contentious Politics, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 3.

1201. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 58.

1202. Pour une approche socio-historique de cette communauté, voir BARBUT, « Temucuicui », *op. cit.*. L'occupation comme dernier recours est un argument qui revient également dans les entretiens. Voir par exemple l'entretien avec Angélica CATRILEO, ancienne présidente du Conseil régional de santé mapuche de Boyeco, Temuco, 6 mars 2020.

1203. Entretien avec Danay MARIMÁN CATRILEO, responsable de l'exposition sur Liwen, Temuco, 20 février 2020, et réponses à un questionnaire transmis par voie électronique de Domingo NAMUNCURA, ancien directeur de la CONADI.

1204. Entretien avec Sergio CANIUQUEO, chercheur associé au Centre d'études interculturels et autochtones, Temuco, 2 mars 2020.

d'interagir avec l'État. Dans la plupart des cas, la nécessité d'avoir recours à certains services publics implique cependant l'absence de rupture radicale [1205].

En Bolivie comme au Chili, l'État central fait donc face à différentes formes d'autonomie, soit inscrites dans le cadre juridique national, soit établies de fait. Dans les deux cas, des contradictions émergent entre la forme de l'État, unitaire et décentralisé, et les autonomies autochtones qui la remettent fréquemment en cause. L'État bolivien qui, avec le MAS, développe un programme nationaliste d'inspiration socialiste et populaire se retrouve parfois entravé par les autonomies autochtones qui aspirent à une gestion de leur territoire, laquelle contredit certains projets de développement, notamment d'extraction des ressources naturelles [1206]. L'État chilien refuse dans son cadre juridique la reconnaissance de l'existence de peuples autochtones en son sein, ce qui bride leur droit à l'autodétermination et conduit le mouvement mapuche à avoir recours à la violence ainsi qu'à la formation d'autonomies hors du cadre juridique. Ces contradictions s'exacerbent à partir des années 2010 au cours desquelles plusieurs mécanismes administratifs, juridiques et législatifs visent à neutraliser la critique autonomiste de l'État par les peuples autochtones. Cette neutralisation s'accompagne d'outils répressifs qui accentuent la dimension conflictuelle de la relation entre l'État et les peuples autochtones.

7.2.2 Neutralisation et répression de la critique autonomiste

Les autonomies autochtones introduisent une proposition de redistribution du pouvoir qui, de ce fait, conteste la forme unitaire de l'État. Par ses propositions de transformation du territoire national et d'exercice du pouvoir à un niveau local ou régional, elles entrent en conflit avec des institutions politiques – que ce soient les services publics, les municipalités ou les syndicats –, qui se structurent en fonction de territoires et d'autorités le plus souvent contradictoires avec les propositions d'autonomie. Pour l'État, incarné par différents acteurs de sa main gauche comme de sa main droite, une limitation de ces propositions s'avère nécessaire afin de ne pas perdre de son pouvoir. La critique autonomiste, qu'est celle des peuples autochtones par leur volonté de définir un régime propre d'autogouvernement, remet en cause plusieurs attributs de l'État, dont la souveraineté. Cette dernière voit son indivisibilité

1205. Sur ces deux points, voir respectivement les entretiens avec Karina Vargas, coordinatrice du programme des droits des peuples autochtones à l'Observatoire citoyen, Temuco, 18 février 2020, avec Natalia Caniguán, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020, et avec Marcial Colín Lincolao, représentant mapuche à la CONADI, Santiago, 12 mars 2020.

1206. Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia*, *op. cit.*, p. 193 ; Nancy Postero, *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*, Oakland : University of California Press, 2017, p. 58 ; Anria, *When Movements Become Parties*, *op. cit.*, p. 95.

partiellement atteinte par les autonomies autochtones qui réduisent la capacité d'intervention étatique dans les territoires concernés. La préservation du caractère unitaire de l'État dans les cas bolivien et chilien fait donc état de la réaction à cette critique, bien que des pays fédéraux connaissent également des réactions de ce type face aux autonomies autochtones, comme en Argentine, au Canada, aux États-Unis ou au Mexique.

Des mécanismes de neutralisation de la critique autonomiste se développent alors. Ils prennent d'abord la forme d'une cooptation des mouvements autochtones au sein d'institutions qui limitent leur capacité d'action et les possibilités d'aboutir à une autonomie. Des mesures administratives réduisent plus directement la portée des droits reconnus, comme c'est le cas avec les décrets d'application de la Convention 169 au Chili. Des conflits politiques avec des institutions existantes peuvent également mettre en échec des projets d'accès à l'autonomie. Enfin, la répression directe cristallise le conflit entre volontés autonomistes et de préservation de l'unité politique au service d'un projet conservateur dont les concessions aux revendications des peuples autochtones remettraient en cause plusieurs intérêts, auquel il se trouve lié comme au Chili ; ou au service d'un projet nationaliste avec une ambition socialiste dont les objectifs de développement entrent parfois en contradiction avec les décisions des autonomies autochtones sur leur territoire, comme en Bolivie.

En Bolivie, les gouvernements du MAS incluent progressivement moins de personnes autochtones, mais également moins de dirigeant·es de mouvements sociaux, en leur sein, ce qui témoigne d'une distanciation graduelle vis-à-vis des revendications que ces mouvements portent. Pour le gouvernement de 2010, celui du deuxième mandat d'Evo Morales, quatre autochtones, dont trois femmes, sur vingt ministres font partie du gouvernement. La CIDOB critique cette composition et réclame que 50% des postes soient occupés par des autochtones ; position également défendue par Rosmery Calla Limachi [1207]. En 2015, il ne reste plus que David Choquehuanca, d'origine aymara, qui conserve son poste de ministre des Affaires étrangères. Une technicisation progressive du personnel ministériel se produit ainsi avec une majorité d'avocats suivie de professionnels en sciences sociales, principalement des sociologues et anthropologues. Le gouvernement de 2010 atteint cependant la parité pour la première fois en Bolivie. La composition de l'Assemblée législative plurinationale contrebalance néanmoins ce resserrement autour du pouvoir exécutif et de la personne d'Evo Morales. La part de

1207. « Evo amplia el gabinete de 17 a 20 carteras, con sólo 3 indígenas », *La Razón*, 9 fév. 2009, pp. 9-11. Entretien avec Rosmery Calla Limachi, secrétaire de la Federación Provincial Única de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de la Provincia Camacho Bartolina Sisa (FPUMCIOPC-BS), La Paz, 14 janvier 2020.

professionnels de la classe moyenne passe de 48,7% à 17.7% entre les législatures de 1993 à 1997 et de 2010 à 2014, alors que celle des ouvriers, artisans et paysans augmente de 3,9% à 26,3% pour la même période. Le mode de sélection des candidat·es au sein du MAS qui laisse une place importante aux mouvements sociaux explique principalement ce maintien de diversité [1208].

Ce mode de fonctionnement induit, toutefois, des pratiques de cooptation et parfois de clientélisme par la distribution de bons ou d'avantages en échange d'un soutien électoral. Le clientélisme, selon la définition de Jean-Louis Briquet, renvoie à « des liens personnalisés, entre des individus appartenant à des groupes sociaux disposant de ressources matérielles et symboliques de valeur très inégale, reposant sur des échanges durables de biens et de services » [1209], alors que la cooptation se définit comme « le processus d'absorption de nouveaux éléments dans la structure de direction ou de détermination des politiques d'une organisation afin d'éviter les menaces à sa stabilité ou à son existence » [1210]. L'alliance entre des secteurs divers qui caractérise le MAS passe donc par cette agrégation de mouvements sociaux et de leurs dirigeant·es qui adhérent à une idéologie commune mais répondent également à des intérêts propres à l'organisation et ceci afin de se maintenir au pouvoir.

C'est le cas avec les organisations de la ville d'El Alto mais également pour certaines des AIOC [1211]. Dans le département de Chuquisaca, le ministère des Autonomies et l'ONG Fondation Terre (*Fundación Tierra*) confèrent au projet d'autonomie de Tarabuco une valeur d'exemple et pour cela choisissent de l'impulser. La municipalité du même nom réunit vingt mille habitant·es, à 99% issue du peuple Yampara dont une majorité est monolingue en quechua. Trois forces politiques y structurent les débats autour de l'AIOC : le syndicat paysan affilié à la CSUTCB et dont les anciens membres accèdent parfois au poste de maire avec le soutien du MAS, les assemblées de voisinage, et les ayllus et markas du peuple yampara qui se trouvent en minorité par rapport aux deux autres. Cette situation permet au MAS de disposer d'un contrôle sur le processus avec l'ambition de créer des projets de développement à partir d'une « culture autochtone traditionnelle », comme le rapporte le vice-directeur du ministère des Autonomies à la chercheuse Verónica Calvo Valenzuela. Des

1208. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, pp. 54-55 ; Do Alto, « El MAS-IPSP boliviano, entre movimiento social y partido político », *op. cit.*, p. 38 ; Anria, *When Movements Become Parties*, *op. cit.*, pp. 91-92.
1209. Jean-Louis Briquet, « La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques », *in* Jean-Louis Briquet et Frédéric Sawicki (dir.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Politique d'aujourd'hui, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, p. 7.
1210. Philip Selznick, « Foundations of the Theory of Organization », *American Sociological Review*, vol. 13, nº 1, 1948, p. 34.
1211. Anria, *When Movements Become Parties*, *op. cit.*, p. 88.

conflits autour de la dénomination de l'autonomie, entre « autochtone », « originaire » ou « paysan », et ceci malgré le compromis trouvé dans la catégorie qui réunit les trois termes introduite dans la Constitution, apparaissent alors entre les trois acteurs en discussion pour leur autogouvernement. Les militant·es syndicaux critiquent la sincérité de la construction identitaire des personnes autochtones affiliées au CONAMAQ et remettent en cause la collectivisation des terres qu'impliquent les TIOC au nom de la préservation des titres individuels alloués par les syndicats au cours de la réforme agraire de 1953 [1212].

Florentina Medina Calizaya, ancienne présidente de la Coordination nationale des autonomies autochtones originaires paysannes (*Coordinada Nacional de Autonomías Indígenas Originaria Campesinas*, CONAIOC) et habitante de Tarabuco, souligne l'importance que représente le processus de pouvoir élaborer leur propre statut d'autonomie mais insiste sur le fait que celui-ci devrait également pouvoir permettre de s'investir en politique sans l'intermédiaire des partis politiques. Elle dénonce les campagnes locales contre l'AIOC qui affirment que l'adoption du statut d'autonomie provoquera la fin des aides étatiques et donc l'impossibilité de se financer, ce qu'aucun de texte de loi ne mentionne. Gonzalo Vargas et René Vargas expliquent que l'acquisition de l'AIOC dépend étroitement du contrôle de la municipalité au cours du processus. Le succès des Guaranís de Charagua tient ainsi à cette maîtrise du gouvernement local qu'ils avaient, mais également à la continuité territoriale des terres revendiquées, comme le rappelle Wilma Mendoza, présidente de la Confédération nationale des femmes autochtones de Bolivie présente dans les terres basses (*Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia*, CNAMIB). Les communes contrôlées par le MAS ou par les anciens syndicalistes voient, au contraire, leurs intérêts mis en cause par l'autonomie autochtone et font campagne pour son rejet, comme ce fut par exemple le cas à Totora Marka, à majorité aymara et dans le département d'Oruro, où le statut d'autonomie n'a pas été approuvé à plus de 70% au cours du référendum de sortie de 2015. Dans le cas de Tarabuco, René Vargas fait part de la volonté du peuple yampara de demander l'autonomie par la voie territoriale et non municipale ; cette deuxième voie ayant été imposée par la municipalité, selon lui.

Gonzalo Vargas ajoute que la loi de participation populaire par l'importance qu'elle accorde aux municipalités a contribué à une destruction des formes d'organisation autochtone et à

1212. Pour ces éléments, voir Verónica Calvo Valenzuela et David Recondo, « Chapitre 5. Bolivie : le gouvernement d'Evo Morales entre décolonisation de l'état et clientélisation politique », *in* Olivier Dabène (dir.), *La Gauche en Amérique latine, 1998-2012*, Académique, Paris : Presses de Sciences Po, 2012, pp. 175-199 ; Verónica Calvo Valenzuela, « Les sujets de l'autonomie indigène : autogouvernement et cosmopolitiques dans les Andes boliviennes », *Critique internationale*, vol. 82, nº 1, 2019, pp. 97-115.

leur perte de contrôle des territoires, en plus d'introduire un mode de production agricole intensive, en partie impulsé par les ONG. La trajectoire d'Evo Morales illustre cette évolution sociale. Gonzalo Vargas récuse finalement l'argument apporté par notamment Wilfredo Plata de la Fondation Terre et Sabino Mendoza ancien membre de l'Assemblée constituante pour le MAS, selon lesquels le rejet des AIOC serait dû à une préférence pour le modèle municipal une fois approprié par les peuples autochtones qui l'investissent de leurs pratiques [1213]. Wilfredo Plata note, toutefois, l'existence d'une propagande politique, investie notamment de préjugés racistes, qui vise à délégitimer les AIOC et contribue à leur manque de succès [1214].

L'autre exemple d'AIOC promu par le gouvernement est la communauté de Jesús de Machaca dans le département de La Paz, connue pour sa résistance aux autorités coloniales puis républicaines qui regroupe quinze mille habitant·es à majorité aymara dans dix-neuf ayllus [1215]. La propriété collective de la terre y reste dominante. La localité se constitue en municipalité à partir de 2004, contrôlée par les autorités aymaras jusqu'à 2010, date à laquelle le MAS prend le pouvoir. À cette période, la Cour électorale départementale annule la procédure d'élection communautaire caractérisée par des candidats de communautés soumis à un vote publique contrôlée par les autorités originaires au profit d'un vote à bulletin secret dans l'urne avec des listes partisanes, ce qui favorise le MAS. Sabino Mendoza, qui a participé au processus d'autonomie de Jesús de Machaca, aux côtés de la Fondation Terre, récuse la thèse selon laquelle les partis divisent politiquement les communautés en leur sein. Il défend à nouveau l'argument qu'une forme d'habitude au modèle municipal s'est développé et qu'une peur à « vouloir retourner en arrière, reconstruire à nouveau » reste prégnante. La même situation qu'à Tarabuco se produit néanmoins avec des arguments de la part des militant·es locaux du MAS sur l'abandon de la localité par l'État en cas d'autonomie. L'AIOC impliquerait une perte de pouvoir pour ces derniers étant donné que les normes de la démocratie communautaire avec vote publique et charges rotatives selon le principe du muyu s'appliqueraient et ne leur

1213. Pour un développement scientifique de cet argument, voir notamment John Cameron et Wilfredo Plata, « ¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base », *Cuestión Agraria*, nº 3, 2017, pp. 19-60.

1214. Voir respectivement les entretiens téléphoniques avec Florentina Medina Calizaya, ancienne présidente de la CONAIOC, 16 décembre 2020, avec Gonzalo Vargas Rivas, ancien vice-ministre des Autonomies, 18 avril 2020, et avec René Vargas, représentant de la nation yampara, 6 janvier 2021 ; et les entretiens avec Sabino Mendoza Quispe, ancien membre de l'Assemblée constituante, La Paz, 31 janvier 2020, avec Wilfredo Plata, chercheur à la Fondation Terre, La Paz, 27 janvier 2020, et avec Wilma Mendoza Miro, présidente de la CNAMIB, La Paz, 15 janvier 2020.

1215. Voir par exemple Roberto Choque Canqui, *La masacre de Jesús de Machaqa*, avec la coll. de Marcelo Fernández Osco, Biblioteca del bicentenario de Bolivia 14, La Paz : Vicepresidencia del Estado, Centro de Investigaciones Sociales, 2019.

serait pas nécessairement favorable. Une tension surgit ainsi entre un MAS au niveau national porteur des autonomies autochtones et celui au niveau local soucieux de la compétition partisane [1216].

L'absence d'issue définitive au processus de demande d'autonomie à Jesús de Machaca marque cependant un nouvel échec. Aucune AIOC n'existe donc parmi les Aymaras, comme le signale Fernando Mayorga [1217], alors que leurs mobilisations ont fortement contribué à la prise de pouvoir du MAS et qu'une autonomie de fait existent dans certaines communautés. D'autres raisons aux échecs des processus des AIOC mais également au peu de demandes d'autonomie s'ajoutent aux conflits politiques présents dans ces deux cas. Tout d'abord, la complexité et longueur de la procédure administrative d'accès à l'autonomie limitent les demandes. Florentina Medina et Samuel Flores, secrétaire du Tribunal de justice autochtone, demandent par exemple le retrait du référendum final une fois les statuts adoptés, alors qu'Elizabeth Huanca, Pablo Mamani et Wilfredo Plata notent le manque de correspondance entre le cadre juridique des AIOC et la situation des peuples autochtones en Bolivie. Le critère de continuité territorial, de viabilité gouvernementale, les difficultés liées à la redéfinition des frontières administratives de l'État bolivien, ou la rédaction d'un statut qui inclut certaines obligations, respectivement définis par les articles 56, 57, 59 et 62 de la loi cadre des autonomies, établissent plusieurs entraves aux demandes d'AIOC. Freddy Mamani, ancien directeur de l'unité de coordination de la diplomatie des peuples et des populations autochtones du ministère des Affaires étrangères, et Gonzalo Vargas soulignent, de plus, le manque de moyens dont dispose le ministère des Autonomies, qui est rétrogradé en vice-ministère en 2017 et placé sous la tutelle du ministère de la Présidence [1218].

Cette centralisation de la gestion étatique des autonomies vers le pouvoir exécutif accentue la contradiction du MAS entre un projet nationaliste de développement et l'approfondissement

1216. Pour ces éléments, voir Albó, *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena : Jesús de Machaca ; Chayanta ; Tarabuco*, *op. cit.*, pp. 57-79 ; Calvo Valenzuela et Recondo, « Chapitre 5. Bolivie : le gouvernement d'Evo Morales entre décolonisation de l'état et clientélisation politique », *op. cit.*

1217. Entretien téléphonique avec Fernando Mayorga, anthropologue à l'Université supérieure de San Simón, 12 mai 2020.

1218. Voir respectivement les entretiens téléphoniques avec Florentina Medina Calizaya, ancienne présidente de la CONAIOC, 16 décembre 2020, avec Gonzalo Vargas Rivas, ancien vice-ministre des Autonomies, 18 avril 2020, avec Samuel Flores, secrétaire du Tribunal de justice autochtone de l'État plurinational de Bolivie et représentant de la nation Qhara Qhara, 5 janvier 2021, et avec Elizabeth Huanca, ancienne directrice de la section analyse et recherche du Service interculturel pour le renforcement démocratique de l'Organe électoral plurinational, 3 mai 2020 ; et les entretiens avec Freddy Mamani Machaca, ancien directeur de l'unité de coordination de la diplomatie des peuples et des populations autochtones du ministère des Affaires étrangères de Bolivie, La Paz, 21 janvier 2020, avec Pablo Mamani, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020, et avec Wilfredo Plata, chercheur à la Fondation Terre, La Paz, 27 janvier 2020.

de l'autonomie autochtone, ce que note Juan Revollo, dirigeant quechua, et Cristóbal Huanca, jiliri apu mallku du CONAMAQ [1219]. Ce conflit entre les deux tendances s'exacerbe particulièrement autour de la question de la gestion des ressources naturelles. Les articles 349 et 359 de la Constitution font des ressources naturelles et des hydrocarbures la propriété inaliénable et imprescriptible du peuple bolivien, dont l'État assure la représentation. La Constitution inscrit également le droit à la consultation libre, préalable et informée avec les articles 30, 352 et 403 sur les ressources renouvelables et non renouvelables mais ne fait pas du consentement des peuples autochtones un veto pour la réalisation de projets pouvant les affecter directement, contrairement à la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones qui est pourtant élevé au rang de loi dans le cadre juridique bolivien. Le code de la mine de 2014 limite également le droit à la consultation [1220].

La contradiction entre la représentation d'un « intérêt national » [1221] et ceux des peuples autochtones s'illustre dans le conflit du Territoire autochtone et parc naturel Isiboro Sécure (*Territorio indígena y parque nacional Isiboro-Sécure*, TIPNIS) en 2011 qui oppose le gouvernement et plusieurs peuples autochtones autour de la construction d'une autoroute et de l'enjeu du développement du pays grâce à l'exploitation de ses ressources, notamment agricoles dans ce cas. Le MAS réprime, pour la première fois avec autant de force, un mouvement autochtone. La forme unitaire de l'État au service d'un projet nationaliste et l'ambition plurinationale entrent en tension à ce moment, à la fois sur le plan juridique et politique, ce qui pousse Raúl Prada à poser comme condition à une société plurinational un État fédéral [1222]. Le conflit se répercute sur les organisations du Pacte d'unité qui se divisent entre des groupes loyaux au MAS et d'autres qui s'y opposent. Le CONAMAQ n'y échappe pas et une partie de l'organisation

1219. Entretiens avec Juan Revollo Valencia, dirigeant quechua de la nation killakas, La Paz, 21 janvier 2020, et avec Cristóbal Huanca, jiliri apu mallku du CONAMAQ, La Paz, 16 janvier 2020.

1220. Pour une description d'un processus de consultation chez les Guaranís, voir notamment Jessika Eichler, « Indigenous Intermediaries in Prior Consultation Processes: Bridge Builders or Silenced Voices? », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 23, nº 3, 2018, pp. 560-578.

1221. Pour une critique de la notion, voir Guillaume Devin et Frédéric Ramel, « Les métamorphoses de l'intérêt national », *in* Delphine Allès, Romain Malejacq et Stéphane Paquin (dir.), *Un monde fragmenté. Autour de la sociologie des Relations internationales de Bertrand Badie*, Paris : CNRS, 2019, pp. 181-200.

1222. Entretien avec Raúl Prada Alcoreza, ancien membre de l'Assemblée constituante et intellectuel, La Paz, 24 janvier 2020. Pour des études plus approfondies de cette tension, voir notamment Laetitia Perrier-Bruslé, « Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions : analyse d'un conflit socio-environnemental », *EchoGéo*, 2012 ; Andrew Canessa, « Conflict, Claim and Contradiction in the New "Indigenous" State of Bolivia », *Critique of Anthropology*, vol. 34, nº 2, 2014, pp. 153-173 ; Jason Tockman et John Cameron, « Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia », *Latin American Politics and Society*, vol. 56, nº 3, 2014, pp. 46-69 ; Exeni Rodríguez, « Las autonomías indígenas frente al Estado plurinacional », *op. cit.*, pp. 183-187 ; Radosław Powęska, « State-Led Extractivism and the Frustration of Indigenous Self-Determined Development: Lessons from Bolivia », *The International Journal of Human Rights*, vol. 21, nº 4, 2017, pp. 442-463.

approfondit sa critique de la politique d'Evo Morales, entamée dès 2008, alors qu'une autre y reste fidèle [1223]. Des cas de corruption se produisent également au sein du Fond autochtone (*Fondo Indígena*), destiné au développement des communautés autochtones [1224].

Les politiques du MAS produisent néanmoins un changement économique important qui introduit lui-même une transformation sociologique avec des conséquences sur les choix relatifs à l'autonomie autochtone. Le taux de pauvreté passe d'environ 37% en 2005 à 19% en 2014, et le pays connaît une urbanisation importante qui s'accompagne de l'émergence d'une classe moyenne et d'une nouvelle élite économique autochtone, notamment aymara. Certains de ses membres possèdent un double domicile entre la ville et la campagne [1225]. L'auto-identification autochtone chute de treize points au niveau national entre les recensements de 2001 et 2012, avec une diminution majeure dans les centres urbains, pour s'établir à environ 48%, alors qu'elle était de presque 62% en 2001. Les contraintes politiques qu'induit l'autonomie autochtone et la démocratie communautaire avec, dans la plupart des cas, une rotation des responsabilités politiques tous les ans et le respect de la parité au nom du principe de chacha warmi génèrent des conflits avec la mobilité et la double résidence des nouvelles générations. Cet aspect a notamment pesé dans le rejet de l'autonomie à Totora Marka [1226]. De manière complémentaire, Gonzalo Vargas note qu'un attentisme peut être à l'œuvre parmi les peuples autochtones qui, au vu des lenteurs des demandes d'AIOC, évaluent l'intérêt à s'engager dans le processus des AIOC, sans que cela n'implique un abandon de la revendication d'autonomie [1227]. La multitude de raisons au peu de demandes d'AIOC par les peuples autochtones révèle à la fois des processus de neutralisation et de répression de la part de l'État bolivien mais également des changements sociologiques qui entrent en contradiction avec les conditions administratives

1223. Entretien avec Miguel Canaza, anthropologue à l'Université supérieure de San Andrés, La Paz, 15 janvier 2020. Voir également Diego Laurenti Sellers, « Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia », *Izquierdas*, nº 36, 2017, p. 224.

1224. « Cae dirigente campesino por el caso Fondo Indígena », *La Razón*, 9 avr. 2015, p. 8.

1225. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, pp. 127 & 352.

1226. Ce point revient chez plusieurs enquêtés. Voir les entretiens avec Oscar Carrasco, dirigeant paysan et aymara, La Paz, 20 janvier 2020, avec Mendoza Quispe, Sabino, ancien membre de l'Assemblée constituante, La Paz, 31 janvier 2020, avec Wilfredo Plata, chercheur à la Fondation Terre, La Paz, 27 janvier 2020, et avec Olmer Torrejón Alcoba, diplomate à la Mission permanente de la Bolivie, Genève, 5 novembre 2019 ; et l'entretien téléphonique avec Sarela Paz, anthropologue à l'Université supérieure de San Simón, 23 avril 2020. Voir également Cameron et Plata, « ¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué ? : pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base », *op. cit.*, pp. 51-53 ; Pavlína Springerová et Barbora Vališková, « Formación de las autonomías indígenas originarias y campesinas en Bolivia: Un proceso precario », *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 2017, pp. 109-130.

1227. Entretien avec Gonzalo Vargas Rivas, ancien vice-ministre des Autonomies, 18 avril 2020.

d'accès. Dans le cas du Chili, une plus grande répression est à l'œuvre. Elle radicalise alors la demande d'autonomie et limite l'effet des canaux institutionnels.

Ces canaux existent toutefois. Les politiques des gouvernements chiliens, depuis la transition démocratique, organisent de multiples commissions et instances participatives. Une distanciation progressive des Mapuche vis-à-vis de celles-ci conduit néanmoins à ce qu'elles ne puissent pas remplir leurs objectifs. Seule la participation dans des instances municipales ou au Conseil national de la CONADI en tant que représentant·e autochtone motive encore les Mapuche partisans d'un investissement critique au sein des institutions, comme José Millalén qui a été à la fois conseiller municipal et représentant à la CONADI. Il reconnaît l'impossibilité de faire valoir le droit à l'autodétermination au sein du Conseil national de la CONADI du fait des faibles compétences de l'instance, mais la considère comme une plateforme pour faire avancer certaines demandes, comme la redistribution des terres. Un haut-fonctionnaire de la CONADI préfère, cependant, comparer le Conseil national à un conseil d'entreprise plutôt qu'à une forme d'assemblée politique [1228]. Se pose alors le dilemme de la participation institutionnelle pour un mouvement social qui s'oppose à l'État. Une majorité des Mapuche semble percevoir les limites de celle-ci et les effets de cooptation au vu de la faible participation aux élections des représentant·es autochtones de la CONADI. Les critiques envers la politique de rachat des terres par la CONADI autant à cause des entraves législatives mises en place que pour le manque de moyens contribuent également à cette distanciation [1229].

Comme l'explique Christopher Ellwanger, la CONADI s'appuie sur l'article 20 de la loi autochtone pour l'achat de terres, qui définit plusieurs modalités dont deux sont majoritairement utilisées. Le paragraphe a) établit un concours de terres, avec une subvention de maximum vingt-cinq mille d'euros et auquel peuvent postuler les individus et les communautés. La terre prend ici clairement la forme d'une marchandise. La modalité du paragraphe b) met en œuvre « une récupération des terres ancestrales que la CONADI, à travers différentes études, achète et restitue selon les limites territoriales des *títulos de merced* » [1230]. Les communautés se saisissent principalement de la seconde modalité. Malgré cela, la CONADI décide de diminuer son budget pour 2021, notamment parce qu'aucun achat de terres n'a été réalisé en 2020 alors

1228. Entretien avec José Millalén Paillal, représentant mapuche à la CONADI, Temuco, 29 février 2020, et avec un haut-fonctionnaire de la CONADI, Temuco, 2 mars 2020.
1229. Hans Weber parle de vingt-quatre mille votants sur neuf cent mille inscrits. Voir l'entretien avec Hans Weber Orellana, directeur de l'unité juridique de l'unité de coordination des affaires indigènes du ministère du Développement social, Santiago, 12 mars 2020.
1230. Entretien avec Christopher Ellwanger Perlwitz, chargé de l'unité de développement de la sous-direction de la CONADI, Temuco, 19 février 2020.

que cinq cents communautés sont en attente de la confirmation d'un achat, pour certaines depuis vingt ans, et qu'un manque de budget chronique caractérise l'institution [1231]. En termes chiffrés, la CONADI délivre 142,484 hectares au titre de l'article 20b entre 1990 et 2013 [1232].

Les politiques d'achat des terres par la CONADI suivent également une stratégie politique. Kelly Bauer montre que les demandes des communautés reçoivent un taux de satisfaction plus important lorsque celle-ci engagent des mobilisations extra-institutionnelles, surtout pour leur première demande de terres. La pression exercée mais également le besoin pour l'institution de mettre fin au conflit favorise l'accélération du processus. L'achat de terres a également plus de chances d'aboutir dans les zones où les compagnies forestières sont présentes, ce qui leur permet de déplacer leurs activités dans des régions moins conflictuelles, alors qu'une corrélation existe entre l'augmentation de leur activité depuis la transition démocratique et les communautés les plus mobilisées [1233]. Héctor Llaitul, dirigeant de la CAM, dénonce cette pratique qui voit les entreprises être compensées par l'État pour des terres qui ont été acquises au cours de la dictature. La CONADI réalise donc un usage stratégique et clientéliste de la politique d'achat de terres en favorisant les communautés rurales où sont présentes les entreprises forestières et une population mapuche plus faible, et en accordant au contraire un taux de satisfaction moindre pour les communautés des régions ayant une population mapuche plus importante et dont le vote majoritaire tend à droite. Arturo Catalán, Natalia Caniguán, Angélica Catrileo, Verónica Curapil et Rosario Railaf critiquent également le paternalisme et l'assistancialisme de l'État chilien dans les politiques d'achats de terres mais également dans les faveurs faites en échange d'un soutien électoral [1234]. De manière générale, la politique d'achat de terres évacue la question de l'autodétermination par l'exclusion d'une remise en cause des

---

1231. Paula HUENCHUMIL, « Conadi disminuirá en un 19% el presupuesto para compra de tierras indígenas para el año 2021 », *Interferencia*, 6 déc. 2020.

1232. BIDEGAIN, « From Cooperation to Confrontation », *op. cit.*, pp. 115-116.

1233. Dans la commune d'Ercilla, 25% de la surface communale était occupée par des plantations de pins et d'eucalyptus. Elle passe à 40% en 2010. Voir Michael BARBUT, « Penser le “néolibéralisme multiculturel”. La démocratisation chilienne à l'épreuve des Mapuche », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2015, p. 8.

1234. Entretien avec Arturo CATALÁN TRANGOL, longko de la communauté Antonio Millalén, Temuco, 26 février 2020, avec Natalia CANIGUÁN, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020, avec Angélica CATRILEO, ancienne présidente du Conseil régional de santé mapuche de Boyeco, Temuco, 6 mars 2020, avec Verónica CURAPIL, présidente de la communauté Antonio Curapil, Temuco, 5 mars 2020, et avec Rosario RAILAF, membre de la communauté Manuel Echevarría, communauté Manuel Echevarría, 26 février 2020. Pour la politique de la CONADI, voir Kelly BAUER, *Negotiating Autonomy: Mapuche Territorial Demands and Chilean Land Policy*, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2021, 113 & chap. 4. Sur l'électorat mapuche, voir Sergio TORO MAUREIRA et Nathalie JARAMILLO-BRUN, « Despejando mitos sobre el voto indígena en Chile: Preferencias ideológicas y adhesión étnica en el electorado Mapuche », *Revista de Ciencia Política*, vol. 34, nº 3, 2014, pp. 583-604

divisions territoriales chiliennes et l'absence de prise en compte des questions politiques qui y sont associées.

Le manque de restitution des terres engendre, de plus, le problème de leur sous-division. L'article 17 de la loi autochtone interdit la sous-division pour des terrains inférieurs à trois hectares, ce qui pose des problèmes de succession. La répartition des terrains doit alors se faire sans titres de propriété, à l'amiable, au risque de conflits familiaux par la suite. L'absence de titre de propriété entrave également l'accès à des aides publiques. L'usage d'un décret-loi de la dictature, émis par le ministère des Terres et de la colonisation en 1979, permet cependant d'établir un droit d'usage et d'émettre un document qui certifie l'usage de terres en dessous de trois hectares [1235]. Le manque de terres conduit ainsi à outrepasser la loi autochtone grâce à un texte dont la fonction est détournée, et qui servait aux militaires à se saisir des terres des exilé·es. À cela s'ajoute une dispersion des communautés qui limite l'exercice du droit à l'autodétermination, comme le rappelle José Jerez, un avocat qui travaille avec des communautés mapuche. Des possessions collectives existent toutefois lorsque les communautés acquièrent des terres en commun [1236].

Les entraves administratives et le manque de volonté politique de certaines institutions comme la CONADI se conjuguent à une politique répressive de criminalisation du mouvement mapuche. Cette criminalisation qualifie les actions d'un mouvement politique en agissements pénalement répréhensibles et correspond plus largement au processus de sécuritisation d'un fait social. Dans ce cadre, « le problème est présenté comme une menace existentielle, nécessitant des mesures d'urgence et justifiant des actions en dehors des limites normales de la procédure politique » [1237]. L'usage répété de l'état d'exception constitutionnelle dans la région de l'Araucanie et de la loi anti-terroriste adoptée pendant la dictature en attestent. Le premier est également un héritage de la dictature, malgré les deux réformes de 1989 et 2005, et peut prendre quatre formes que sont l'état d'assemblée, de siège, de catastrophe et d'urgence, définis par les articles 39 à 45 de la Constitution. Déclarés par le pouvoir exécutif, les états d'urgence et de catastrophe confèrent à l'armée une autorité importante et se caractérisent par une absence totale de contrôle juridictionnel, comme l'analyse Carolina Cerda-Guzman. Les

---

1235. *Decreto ley 2695. Fija normas para regularizar la posesion de la pequeña propiedad raiz y para la constitucion del dominio sobre ella*, Santiago : Ministerio de Tierras y Colonización, 21 juill. 1979.

1236. Pour ces éléments, voir les entretiens avec José Jerez, avocat, Temuco, 4 mars 2020, et avec Gabriel Mercado, chargé du développement économique local à la municipalité de Padre Las Casas, Temuco, 5 mars 2020.

1237. Barry Buzan, Ole Wæver et Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder : Lynne Rienner, 1998, pp. 23-24.

organisations d'entrepreneurs, notamment des exploitations forestières, font la demande dès 2016 de l'application de l'état d'exception. Le gouvernement déclare un état de catastrophe en 2019 pour des incendies forestiers, dont Aucán Huilcamán dénonce l'usage instrumental pour militariser la région. L'état d'exception est renouvelé les années suivantes. Mais les mesures déjà appliquées les années précédentes conduisent trois membres du Centre d'enquête et de défense Sud (*Centro de Investigación y Defensa Sur*, CIDSUR), qui procure une aide pour la défense juridique aux Mapuche inculpés, à parler d'état d'urgence permanent [1238]. La loi anti-terroriste est l'objet principal de leurs critiques.

Adoptée en 1984 par la dictature, elle visait à réprimer les oppositions politiques [1239]. Les gouvernements démocratiques la réforment à plusieurs reprises. La première réforme, de 1991, associe le terrorisme à des infractions existantes afin de lui enlever tout caractère politique. Celles-ci sont notamment l'homicide, les violences volontaires, le détournement d'un avion et, la plus fréquemment utilisée contre les Mapuche, la destruction par incendie. Cette réforme modifie donc seulement le mobile au moment de la mise en accusation, qui doit avoir pour objectif général la volonté de terroriser la population ou de revendiquer des exigences auprès des autorités. La destruction par incendie fournit un élément matériel au mobile terroriste et renverse la charge de la preuve sur l'accusé·e, ce qui constitue une violation de la présomption d'innocence. Une réforme de 2010 modifie également les mobiles mais ne change pas substantiellement la loi. Pour établir le mobile terroriste, les juges s'appuient généralement sur la définition contextuelle du « conflit mapuche » qui, selon eux, est provoqué par les « exigences démesurées » des Mapuche et l'impact de leur mobilisation sur l'économie du pays. Leurs actes, qualifiés de « planifiés », visent ainsi à semer la terreur parmi la population. Ce discours se retrouve dans les principaux médias du pays, notamment le *Mercurio* qui fait usage d'expressions propres à un contexte de guerre [1240]. La loi anti-terroriste permet aussi des gardes à vue de maximum dix jours et des détentions provisoires de maximum six mois dans des prisons de haute sécurité, autorise l'intervention de témoins anonymes au cours des procès (*testigo sin rostro*), ce qui rend le contre-interrogatoire de la défense extrêmement

1238. Pour ces éléments, voir respectivement Carolina Cerda-Guzman, « Histoire, continuité et actualité des régimes d'exception au Chili », *Cultures & Conflits*, vol. 112, nº 4, 2018, pp. 75-92 ; « Estado de Excepción de catástofe: ¿una excusa para militarizar La Araucanía? », *La Izquierda Diario*, 7 fév. 2019 ; Sebastián Saavedra Cea, Fabien Le Bonniec et Christopher Corvalán Rivera, « La mutilación ocular como crimen de lesa humanidad y el estado de excepción permanente en Wallmapu », *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, 2020.

1239. *Ley 18.314. Determina conductas terroristas y fija su penalidad*, Santiago : Ministerio del Interior, 16 mai 1984.

1240. Segovia Lacoste, « La construction discursive de l'événement conflit mapuche dans la presse écrite chilienne », *op. cit.*

difficile, et donne à des représentant·es étatiques la possibilité de mener une action pénale. Les condamné·es par cette loi se retrouvent alors privés de tout droits politiques [1241]. Les tribunaux mobilisent également les infractions à la loi de sécurité intérieure de l'État et d'association illicite.

L'usage d'outils juridiques notamment issus de la dictature rend compte d'instruments de régulation qui confirment l'intérêt d'une approche sociologique de la sécuritisation. Par ces instruments, une normalisation des comportements a lieu afin de réduire la « menace » [1242]. Une judiciarisation de la relation entre l'État et les Mapuche se produit ainsi, comme l'analysent Fabien Le Bonniec et Leslie Cloud qui comptent une douzaine de procès contre les Mapuche au nom de la loi antiterroriste entre 2000 et 2013 [1243]. Ce processus conduit les Mapuche à devoir se plier au jeu de l'argumentation juridique, qui conditionne la victoire du procès au contraire des revendications politiques [1244]. La judiciarisation se conjugue également à une répression violente, comme en atteste la mort au cours d'opérations policières de plus d'une dizaine de jeunes mapuche, dont des mineurs, depuis le début des années 2000, des perquisitions dans les communautés, et l'alimentation forcée afin d'empêcher les grèves de la faim des prisonniers mapuche [1245].

Plusieurs acteurs internationaux dénoncent ces pratiques, notamment le rapporteur spécial sur les droits des peuples autochtones. Le premier à s'y rendre est Rodolfo Stavenhagen en 2003. Il souligne dans son rapport l'importance d'une reconnaissance constitutionnelle comme « peuples » qui puisse donner droit à l'autodétermination et condamne le recours à des accusations de terrorisme [1246]. Le deuxième rapporteur, James Anaya, visite à nouveau le Chili en 2009 et note le manque de respect du processus de consultation et de la Convention 169, la fragmentation foncière produite par le processus de restitution des terres, et les abus et

1241. Ces éléments s'appuient sur Zunilda Carvajal-del Mar, « La criminalisation du conflit Mapuche : l'application discriminatoire de la loi antiterroriste chilienne », *Archives de politique criminelle*, vol. 36, nº 1, 2014, pp. 213-226.
1242. Thierry Balzacq (dir.), *Securitization Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve*, Londres : Routledge, 2011, p. 17.
1243. Fabien Le Bonniec et Leslie Cloud, « Dynamiques actuelles de criminalisation et de judiciarisation des droits autochtones au Chili », *in* Irène Bellier et Jennifer Hays (dir.), *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, Horizons autochtones, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 235-254.
1244. Entretien avec Fabien Le Bonniec, anthropologue à l'Université catholique de Temuco, Temuco, 25 février 2020, et entretien téléphonique avec Sebastián Saavedra, avocat au CIDSUR, 25 mars 2020.
1245. « Camilo Catrillanca no es el único: los mapuches asesinados en democracia », *Diario y Radio UChile*, 15 nov. 2018 ; Leith Passmore, « Force-Feeding and Mapuche Autonomy: Performing Collective Rights in Individual Prison Cells in Chile », *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 23, nº 1, 2014, pp. 1-16.
1246. Rodolfo Stavenhagen, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, E/CN.4/2004/80/Add.3, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 17 nov. 2003.

les violences commises par la police ainsi que l'usage de la loi anti-terroriste [1247]. Une critique plus approfondie de ces derniers points se trouve dans le rapport du rapporteur spécial sur les droits de l'homme et la lutte antiterroriste, Ben Emmerson, qui effectue une visite au Chili en 2013 et critique l'usage disproportionné de la loi anti-terroriste et les cas de tortures et de violences policières [1248]. En 2014, la Cour interaméricaine des droits de l'homme *Norín Catrimán vs. Chile* identifie dans l'usage de la loi anti-terroriste des violations aux principes d'égalité et de non-discrimination et condamne le Chili [1249]. Une tension entre les critiques des acteurs internationaux et la volonté de l'État chilien de réprimer le mouvement mapuche afin d'écarter les demandes d'autodétermination émerge ainsi. Elle rend compte de la volonté de l'État de préserver sa souveraineté, autant par l'usage de moyens judiciaires et policiers, que par le refus de la reconnaissance de la catégorie de « peuples ». Le droit à l'autodétermination et sa concrétisation par l'autonomie entrent en conflit avec la forme unitaire de l'État comme en attestent les moyens mis en œuvre par ce dernier pour empêcher sa mise en œuvre.

Conclusion

Ce chapitre part d'une distinction de contexte entre la situation bolivienne et chilienne en relation avec les peuples autochtones. L'arrivée au pouvoir du MAS en Bolivie grâce à la mobilisation de mouvements sociaux et autochtones et les changements juridiques qu'elle implique contraste avec la perpétuation de l'héritage de la dictature au Chili et le peu de volonté politique à modifier les lois existantes, malgré certaines réformes. Deux stratégies de mise en œuvre des droits des peuples autochtones s'opposent entre la prise de pouvoir de l'État en Bolivie et l'approche par les politiques publiques au Chili. Cette opposition entre les deux cas s'approfondit au moment de considérer la transformation de l'État bolivien en État plurinational.

La Bolivie choisit de remettre en cause les politiques multiculturelles pour instituer grâce à une nouvelle Constitution une égalité entre les peuples autochtones et le reste des Bolivien·nes.

1247. James Anaya, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, A/HRC/12/34/Add.6, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 5 oct. 2009.
1248. Emmerson, *Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales en la lucha contra el terrorismo*, *op. cit.*
1249. Plusieurs éléments de ces paragraphes s'appuient sur Jessika Eichler et Pablo Barnier-Khawam, « Criminalization, Securitization and Other Forms of Illegalizing Indigenous Contestations in Chile: Responses from Constitutional Law and Inter-American Jurisprudence on Mapuche People's Rights », *Journal of Human Rights Practice*, vol. 13, nº 2, 2022, pp. 357-385.

Un contexte intellectuel et social rend possible ce changement politique majeur. Des tensions émergent toutefois avec une opposition politique qui refusent la transformation de l'État en faveur des peuples autochtones pour faire valoir leur autonomie face au pouvoir central. Des conflits existent également au sein du MAS et des groupes affinitaires, notamment sur la définition de la catégorie des peuples autochtones et les droits qui y sont associés. Les paysans intègrent alors la définition de l'autochtonie avec la création de la catégorie d'autochtone originaire paysan. La nouvelle Constitution bolivienne confère à cette dernière le droit à l'autodétermination et l'autonomie, et un ensemble d'autres droits. Au Chili, la plurinationalité ne trouve que peu d'écho au profit d'une posture plus radicale sur la revendication du droit à l'autodétermination, qui est aussi le résultat de la difficulté à modifier le cadre constitutionnel chilien.

Le droit à l'autodétermination acquiert une place centrale dans l'État plurinational bolivien, malgré la conservation de la forme unitaire. Le parallèle avec le Chili est ici aisé puisque les deux pays sont des États unitaires décentralisés. La Bolivie met cependant en place un ordonnancement administratif qui établit différents niveaux d'autonomies avec l'originalité de permettre une autonomie autochtone. Dotée de plusieurs compétences, son accès requiert néanmoins un processus administratif complexe. Une faible demande de cette autonomie marque la période suivant l'adoption de la Constitution. Au Chili, la Convention 169 de l'OIT rend possible un exercice de l'autodétermination par le droit à la consultation, mais plusieurs limitations juridiques sont également introduites. Malgré la divergence de cadre juridique, la Bolivie et le Chili se retrouvent quant aux outils mis en œuvre pour limiter le droit à l'autodétermination, bien qu'à des degrés distincts. Des pratiques de cooptation, des mesures administratives et la répression directe limitent considérablement l'exercice de l'autonomie ou sa reconnaissance. Le caractère unitaire de l'État s'affirme alors face à la revendication des peuples autochtones, et cela en contradiction avec les développements juridiques et institutionnels au niveau international qui font des peuples autochtones un nouvel acteur diplomatique.

Chapitre 8

Un nouvel acteur diplomatique vis-à-vis des États

L'affirmation continentale des peuples autochtones dans les Amériques, étudiée dans le chapitre 6, aboutit à ce que ces derniers se constituent comme un acteur diplomatique vis-à-vis des États bolivien et chilien. La tradition diplomatique se fonde sur l'existence de plusieurs groupes qui décident de vivre différemment. La reconnaissance de leur pluralité établit cette condition de séparation entre les peuples, physique et symbolique, que la diplomatie se doit de gérer, comme l'explique Paul Sharp [1250]. La situation des peuples autochtones n'est toutefois pas complètement celle des États puisqu'ils ne disposent pas de personnel et de réseaux diplomatiques et doivent le plus souvent user des ONG pour intervenir dans les organisations internationales. Ils se trouvent ainsi dans un « troisième espace de la souveraineté », pas complètement inclus ni exclus de l'État comme le définit Kevin Bruyneel [1251], qui les enjoint à gérer cette condition de séparation à la fois par des négociations nationales avec l'État, mais également dans les organisations internationales. Les premières sont le propre d'une paradiplomatie, alors que la deuxième situation renvoie à la diplomatie telle qu'elle s'entend habituellement [1252]. La diplomatie peut ainsi se résumer à trois dimensions : « premièrement,

1250. Paul Sharp, *Diplomatic Theory of International Relations*, Cambridge Studies in International Relations 111, New York : Cambridge University Press, 2009, p. 10.
1251. Kevin Bruyneel, *The Third Space of Sovereignty: The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2007, p. xvii.
1252. Stéphane Paquin propose de qualifier ce type de paradiplomatie d'« identitaire » pour la distinguer de la diplomatie des États fédérés. Par commodité, le terme seul de paradiplomatie sera ici préféré et donc étendu à l'action diplomatique des peuples autochtones. Stéphane Paquin, « Chapitre 3. La paradiplomatie », *in* Thierry Balzacq, Frédéric Charillon et Frédéric Ramel (dir.), *Manuel de diplomatie*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2018, p. 61.

[elle] est un processus (de revendication de l'autorité et de la juridiction) ; deuxièmement, elle est relationnelle (elle opère à l'interface entre la structure politique d'un acteur et celle des autres) ; et troisièmement, elle est politique (elle implique à la fois la représentation et le fait de gouverner) » [1253].

Au niveau international, l'action diplomatique des peuples autochtones donne lieu à la formation d'un ensemble d'institutions destinées à les accueillir et à traiter des questions relatives à leur situation. Se constitue ainsi un cadre interactif nouveau qui met face à face les peuples autochtones et les États. La politique étrangère de ces derniers se retrouve donc sujette à évaluation par des acteurs non étatiques qui n'avaient pas droit de cité auparavant. Pour cela, une ethnographie de ces lieux d'interactions est déterminante afin d'observer ce qu'Erving Goffman appelle la « face », soit « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier » [1254]. La congruence ou la divergence des pratiques diplomatiques autochtones avec celle des États conduit également à se demander si une diplomatie autochtone dispose vraiment de deux particularités que sont « une histoire de colonisation qui n'a pas été vécue par la “société civile mondiale” [et] un lien viscéral avec la terre qui entre en conflit avec les logiques de l'État territorial (…) et avec la conversion de la terre en propriété » [1255].

Cela s'observe plus particulièrement autour des négociations sur le droit à l'autodétermination. Sa reconnaissance au niveau international par la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones institue une extension juridique de ce droit qui s'applique à présent à une nouvelle catégorie d'acteur mais inclut surtout un droit à l'autonomie. Une transformation – entendue comme une des conditions de l'appropriation – du droit à l'autodétermination a ainsi lieu afin de permettre son adaptation à la situation des peuples autochtones. Cette extension ne réduit cependant pas la centralité qu'il occupe dans le cadre juridique relatif aux droits des peuples autochtones. L'autodétermination structure, au contraire, un ensemble d'autres droits et fonde leur caractère collectif. Sa centralité tient à la fois à son importance dans la définition de la catégorie « peuples autochtones », mais également à la position structurante que les peuples autochtones lui accorde.

1253. Iver B. Neumann, Vincent Pouliot et Ole Jacob Sending, *Diplomacy and the Making of World Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 2015, p. 6.
1254. Goffman, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 9.
1255. Marshall Beier (dir.), *Indigenous Diplomacies*, New York : Palgrave Macmillan, 2009, pp. 4-5.

8.1 Des négociations internationales face à l'État

8.1.1 Institutions internationales pour un acteur non étatique

Le début des années 2000 voit la constitution d'institutions internationales importantes pour les peuples autochtones, particulièrement au sein des Nations unies. Le contexte croissant de participation des acteurs non étatiques au sein des organisations internationales favorise cette intégration. L'augmentation du nombre d'ONG reconnues par l'ECOSOC, de cinquante en 1950 à mille en 1995 puis à cinq mille en 2019, en atteste et s'accompagne d'une autorisation progressive à intervenir dans les sessions plénières, comme en rend compte Alix Defrain-Meunier [1256]. Les deux décennies internationales des peuples autochtones facilitent les négociations notamment par la familiarité qui se développe entre les acteurs autochtones, les représentant·es étatiques et les fonctionnaires internationaux [1257]. Une socialisation à la pratique diplomatique se produit et pose les fondements d'une appropriation progressive des outils juridiques du droit international. Cette pratique « incarne des formes de savoir-faire et de compétences socialement significatives et reconnaissables au niveau de l'action » [1258], et implique d'étudier plus précisément la diplomatie de première ligne (*frontline diplomacy*) plutôt que celle des ministères [1259]. Par l'itération des rencontres, une institutionnalisation, définie par Peter Berger et Thomas Luckmann comme « chaque fois que des types d'acteurs effectuent une typification réciproque d'actions habituelles » [1260], advient. Les deux décennies donnent ainsi lieu à la création de plusieurs instances au sein des Nations unies, rattachées soit au Conseil des droits de l'homme (CDH) ou au Haut-commissariat des Nations unies aux droits de l'homme à Genève, soit à l'ECOSOC à New York.

Le rapporteur spécial sur les droits des peuples autochtones, créé en 2001, et le Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, créé en 2007 et composé de sept expert·es indépendant·es nommés par le CDH pour un mandat de trois ans renouvelable une fois, dépendent du CDH. L'IPMS, sous l'autorité du HCDH, gère le Fonds de contributions volontaires des Nations unies pour les peuples autochtones (abrégé le Fonds) et le programme

1256. Allès et Placidi-Frot, « Chapitre 2. Qui compose l'Assemblée ? », *op. cit.*, p. 57.
1257. Irène Bellier, « Les peuples autochtones aux Nations unies : un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales », *Critique internationale*, vol. 54, nº 1, 2012, pp. 63-64.
1258. Jérémie Cornut et Vincent Pouliot, « Practice Theory and the Study of Diplomacy: A Research Agenda », *Cooperation and Conflict*, vol. 50, nº 3, 2015, p. 3.
1259. Andrew F. Cooper et Jérémie Cornut, « The Changing Practices of Frontline Diplomacy: New Directions for Inquiry », *Review of International Studies*, vol. 45, nº 2, 2019, p. 304.
1260. Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, 3e éd., Paris : Armand Colin, 2012.

de bourses pour représentant·es de peuples autochtones (abrégé le programme de bourses). L'Instance permanente des Nations unies sur les questions autochtones, créée en 2000 notamment à la suite de la recommandation de la Déclaration et programme d'action de Vienne, réunit seize expert·es indépendant·es pour un mandat de trois ans dont huit nommé·es par les gouvernements et huit par les organisations autochtones, et dépend de l'ECOSOC. Dans ce contexte d'institutionnalisation, l'Assemblée générale vote la deuxième Décennie des populations autochtones qui débute en 2005. Les représentant·es étatiques se réunissent également en 2014 au cours d'une « réunion de haut niveau de l'Assemblée générale, dite Conférence mondiale des peuples autochtones, pour réaffirmer le rôle important et continu des Nations unies dans la promotion et la protection des droits des peuples autochtones » [1261]. Ils n'y font cependant pas mention du droit à l'autodétermination et de l'autonomie [1262].

Ce bref état des lieux des institutions dédiées aux peuples autochtones à l'ONU rend compte de l'importante architecture institutionnelle à laquelle a donné lieu leur mobilisation, en comparaison par exemple avec les minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, tel que s'y réfère la Déclaration de 1992 les concernant. La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, adoptée en 2007, constitue la pierre angulaire de cet édifice. Son processus de négociation et rédaction, rendu notamment possible par les deux décennies, est « aussi important que le texte final [car] c'est la première fois que les Nations unies permettent à la société civile (acteurs non étatiques) directement concernée par l'élaboration des politiques d'être présente à la table des négociations de l'instrument lui-même », comme le rapporte Nigel Crawhall [1263]. Une division chronologique en deux temps à partir de la date d'adoption de la DDPA permet de définir une première période de négociations autour du texte suivie d'une seconde qui vise à l'application et au respect de celui-ci.

1261. Pour les détails de l'organisation de cette conférence, voir Irène Bellier, « La participation des peuples autochtones aux questions qui les concernent : un enjeu de négociations aux Nations unies », *in* Irène Bellier et Jennifer Hays (dir.), *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, Horizons autochtones, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 48-53.

1262. Pour les mandats et résolutions par ordre de mention, voir Assemblée générale, *Droits de l'homme et peuples autochtones : mandat de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, A/HRC/RES/42/20, New York : Nations unies, 8 oct. 2019 ; Assemblée générale, *Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones*, A/HRC/RES/33/25, Genève : Conseil des droits de l'homme, 5 oct. 2016 ; Assemblée générale, *Fonds de contributions volontaires des Nations Unies pour les peuples autochtones*, A/RES/40/131, New York : Nations unies, 13 déc. 1985 ; Assemblée générale, *Création d'une instance permanente sur les questions autochtones*, E/RES/2000/22, New York : Nations unies, 28 juill. 2000 ; Assemblée générale, *Deuxième Décennie internationale des populations autochtones*, A/RES/59/174, New York : Nations unies, 24 fév. 2005 ; Assemblée générale, *Document final de la réunion plénière de haut niveau de l'Assemblée générale, dite Conférence mondiale sur les peuples autochtones*, A/RES/69/2, New York : Nations Unies, 25 sept. 2014.

1263. Nigel Crawhall, « Africa and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples », *The International Journal of Human Rights*, vol. 15, nº 1, 2010, p. 11.

Cette division chronologique ne veut pas dire que le rapporteur spécial ou l'IPQA ne produisent pas des rapports sur le respect des droits des peuples autochtones avant l'adoption de la DDPA. Le premier rapport thématique du rapporteur qui fait un état des lieux des instruments juridiques à disposition des peuples autochtones en atteste [1264]. La DDPA fournit, néanmoins, une base juridique qui aborde l'ensemble des thèmes relatifs aux droits des peuples autochtones sur laquelle peuvent s'appuyer les rapports des institutions onusiennes. L'article 42 de la DDPA souligne bien le rôle des Nations unies afin de « favoriser le respect et la pleine application des dispositions de la présente Déclaration et [veiller] à en assurer l'efficacité ». Cette base établit un fondement pour l'apparition d'un régime international puisqu'elle définit un ensemble de principes, normes, règles et procédures de décision, comme le définit Stephen Krasner.

L'Assemblée générale adopte la DDPA, longue de 46 articles, le 13 septembre 2007 avec cent quarante voix pour, onze abstentions et quatre contre émis par l'Australie, le Canada, les États-Unis et la Nouvelle-Zélande (CANZUS, selon l'acronyme en anglais) qui font part de leurs critiques quant au caractère collectif des droits reconnus, notamment celui d'autodétermination. Ils révisent cependant leur vote quelques années plus tard pour apporter leur soutien au texte. Mais avant que ce consensus puisse être atteint, les négociations autour de la Déclaration passent par plusieurs phases de ralentissement et de blocage. Le Groupe de travail sur le projet de Déclaration, mentionné dans le chapitre 6, qui tient sa première réunion en 1995, restreint d'abord le droit de parole des peuples autochtones par l'acceptation des seules ONG accréditées. Une plus grande participation des États se fait prégnante, ainsi qu'une plus réticence à l'adoption du projet de 1994, notamment de la part des CANZUS qui ralentissent le processus en demandant des clarifications ou en niant l'intérêt de la reconnaissance de nouveaux droits au vu de ceux déjà existants.

Les discussions se concentrent alors sur le droit à l'autodétermination, ce qui génère des tensions entre le caucus autochtone et certains États ; d'autres devenant des alliés des peuples autochtones comme le Mexique, le Guatemala ou les pays scandinaves. Deux articles sont adoptés en 1997 mais l'impasse dure ensuite sept ans avec aucun article adopté. Les États soumettent différents projets de Déclaration que les peuples autochtones rejettent, parfois par

1264. Rodolfo Stavenhagen, *Droits de l'homme et questions autochtones*, E/CN.4/2002/97, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 4 fév. 2002.

un recours à des grèves de la faim [1265]. Son adoption se fait finalement au prix de plusieurs compromis entre les États et les peuples autochtones. Ces derniers partagent néanmoins leur satisfaction quant au texte final, comme le rapporte Sheryl Lightfoot en citant Les Malezer, président du caucus autochtones qui déclare :

> La Déclaration ne représente pas uniquement le point de vue des Nations unies, ni celui des peuples autochtones. Il s'agit d'une Déclaration qui combine nos points de vue et nos intérêts et qui établit un cadre pour l'avenir. C'est un outil de paix et de justice, fondé sur la reconnaissance et le respect mutuels [1266].

Sheryl Lightfoot établit quatre intentions originales dans l'élaboration de la DDPA qui se retrouvent une fois le texte abouti. La Déclaration représente tout d'abord un ensemble de lignes directrices pour la mise en œuvre par les États des droits des autochtones. Ensuite, elle se situe au-delà du simple document aspirationnel car son contenu articule un ensemble de droits existants en plus d'en reformuler certains. N'ayant pas le statut de traités ou convention, elle était dès le début conçu comme un outil persuasif, similaire en cela à la Déclaration universelle des droits de l'homme, et non pas un document contraignant. Elle offre ainsi un fondement moral et politique pour les combats des peuples autochtones, ce que confirme le préambule du texte qui parle d'« idéal à atteindre dans un esprit de partenariat et de respect mutuel ». Mais sa nature déclarative ne limite pas son usage juridique. La mention qu'en fait la Cour suprême du Belize cinq semaines après l'adoption de la Déclaration pour contraindre l'État en question à respecter la possession coutumière des terres par les Mayas en est une preuve. Troisièmement, la Déclaration vise un consensus entre les États-membres et les peuples autochtones grâce à la participation active de ces derniers. En lien avec la recherche d'un consensus, la Déclaration résulte enfin d'un compromis, comme le sont les documents issus de négociations multilatérales, particulièrement en ce qui concerne le droit à l'autodétermination, comme cela est développé ci-après [1267].

Certains éléments de la DDPA reprennent le contenu de la Déclaration universelle des droits de l'homme. L'article premier de la DDPA souligne la jouissance des droits humains dont disposent les peuples autochtones. L'article 2 fait des autochtones des êtres libres et égaux et l'article 6 définit un droit à la nationalité, équivalent à l'article 15 de la Déclaration

1265. Pour une description détaillée des derniers moments de négociations de la DDPA, voir Irène Bellier, Leslie Cloud et Laurent Lacroix, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, Horizons autochtones, Paris : L'Harmattan, 2017, chap. 1.
1266. Sheryl Lightfoot, *Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution*, Wording beyond the West, Londres : Routledge, 2018, p. 63 & chap. 2.
1267. *Ibid.*, pp. 3 & 34-35.

universelle des droits de l'homme [1268]. Contrairement à cette dernière, l'ensemble des articles dénote toutefois une plus grande diversité qui intègre également un caractère collectif. L'article 5 reconnaît un droit au maintien des institutions propres conjugué à un droit à la participation dans les États où les peuples autochtones résident ; participation que renforce l'article 18. Plusieurs articles – 8, 11 et 28 par exemple – enjoignent les États à mettre en œuvre des mécanismes de réparation face aux possibles dommages subis. La DDPA aborde de nombreux domaines, comme la religion (art. 12), l'éducation (art. 14 et 15), les minorités au sein des peuples autochtones (art. 22), le développement (art. 23), la santé (art. 24), le territoire et les ressources (art. 26 et 27), l'environnement (art. 29), le patrimoine (art. 31), le système juridique (art. 34), et la reconnaissance des traités passés (art. 37). La grande majorité des articles se fonde ainsi sur des droits déjà existants du droit international relatif aux droits humains. Si la réparation est un thème transversal à plusieurs articles, celui de la consultation et du consentement est encore plus prégnant. Contrairement à la Convention 169 de l'OIT qui ne fait qu'une mention du consentement au cours de la consultation, dans le paragraphe deux de l'article 6, « le consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause » est dans la Déclaration une disposition qui revient à six reprises, dans les articles 10, 11, 19, 28, 29, 32.

Cette capacité englobante de la DDPA rend compte d'un succès diplomatique et d'une capacité de négociation certaine des peuples autochtones au vu des réticences originelles des États. Les sujets transversaux au texte, que sont l'autodétermination, le consentement et la réparation, attestent d'une consistance du texte et d'un maintien des revendications centrales de la part des peuples autochtones, malgré les pressions exercées. Des concessions faites par ces derniers aux États sont bien sûr présentes, comme le veut tout compromis. Les derniers moments de la négociation contraignent les peuples autochtones à en accepter certaines, sur lesquelles revient la suite de ce chapitre. Ces trente années de négociations aboutissent ainsi à un document qui contraste notamment avec la Déclaration sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques de 1992, principalement focalisé sur les responsabilités des États vis-à-vis des minorités et moins sur leurs droits [1269]. En faisant un parallèle implicite avec ce document, un haut-fonctionnaire de

1268. *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, New York : Nations Unies, 2007.
1269. Assemblée générale, *Déclaration sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques*, A/47/135, New York : Nations unies, 18 déc. 1992.

l'IPMS décrit ainsi l'intérêt d'une longue négociation et souligne les qualités diplomatiques des peuples autochtones :

> Je pense que les autochtones ont fait passer ce message d'autonomie. Il y a ce dicton qui dit « *nothing about us without us* », rien à notre sujet sans nous. Et ils ont réussi à créer un bloc de solidarité universelle, surtout à Genève en venant systématiquement en masse, de manière colorée aussi, ce qui est a sa valeur, pour montrer la diversité ; mais il y a eu quelques leaders, il faut le dire, comme toujours, si on réussit quelque chose. Il y a des leaders historiques. Des gens qui savaient aussi négocier, qui avaient la pratique de négocier dans leur pays. Mais oui c'est la force, il y a eu une masse critique. Et certains États ont été convaincus et ça a fait boule de neige. Quand un nombre d'États de différents groupes, continents, même s'il est petit, ça peut faire boule de neige. Et c'est ce qui s'est passé et à la fin les États les plus réticents ont voté contre l'adoption et puis quelques années après ont voté en faveur. C'est vraiment un modèle de négociation. Alors évidemment, tu me diras trente ans, c'est beaucoup et est-ce que ça a changé sur le terrain ? On n'a pas forcément de réponses. C'est pas facile. Mais comme je te dis il vaut mieux attendre assez longtemps et avoir un bon instrument que d'avoir quelque chose qui sert à rien [1270].

Cette masse critique se constitue grâce à des canaux de participation plus ouverts qui s'émancipent en partie de l'intermédiaire des ONG au statut consultatif. Le Fonds de contributions volontaires pour les peuples autochtones offre dès 1985 une aide financière pour les déplacements des autochtones à Genève afin d'assister aux négociations du GTPA puis s'élargit à la participation aux instances onusiennes dédiées aux peuples autochtones. Sa gestion revient à l'IPMS mais son conseil d'administration, qui se réunit annuellement, se compose de cinq autochtones qui siègent à titre personnel et qui sont nommées par le secrétaire général pour un mandat de trois ans à la suggestion de l'IPMS. L'observation et la rédaction, réalisées par l'auteur, du rapport de la réunion tenue en décembre 2019 atteste d'une expérience diplomatique de ces représentant·es autochtones qui reprennent un certain nombre de protocoles. Afin de remercier les principaux contributeurs au Fonds et d'élargir la base de ses donateurs, le Conseil se réunit avec les représentant·es de l'Allemagne, l'Australie, le Danemark, l'Estonie, la Finlande, le Guatemala, le Mexique, la Norvège, et le Pérou. Chaque réunion donne lieu à des remerciements en bonne et due forme et une présentation de l'action du Fonds. Des discussions se tiennent sur le soutien futur que les pays peuvent apporter et les orientations de l'institution avec notamment l'élargissement de la participation à d'autres instances ou les actions à mener contre les représailles que subissent les défenseur·ses des droits humains. Ce thème revient également dans les concertations avec des fonctionnaires

1270. Entretien avec un haut-fonctionnaire de l'IPMS du HCDH, Genève, 2 décembre 2019.

de l'ONU qui font également un bilan de l'action de certaines institutions, comme celle de la rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones.

Les bénéficiaires du Fonds pour l'année 2020 sont au total cent cinquante-deux, répartis principalement au nombre de quarante pour la session annuelle de l'IPQA, quarante pour la session annuelle du MEDPA, trente pour les sessions du CDH et des Organes conventionnels (*Treaty Bodies*), quatorze pour le Forum annuel sur les entreprises et les droits de l'homme, et sept pour la Conférence des parties (COP) de la convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques. Ce nombre augmente de huit bénéficiaires en comparaison à l'année précédente pour une dépense de presque un million de dollars états-uniens [1271]. Au cours de la réunion, le fonctionnaire responsable du programme de bourses pour les peuples autochtones souligne également l'importance de mettre en lien les anciens bénéficiaires du programme de bourses avec les bénéficiaires du Fonds afin que ces derniers puissent s'appuyer sur l'expérience des premiers. La description que fait le haut-fonctionnaire de l'IPMS du programme de bourses reprend ce point relatif à la création d'un réseau dont peuvent bénéficier les fonctionnaires de l'ONU et y ajoute l'importance de la formation et de la participation de nouveaux acteurs autochtones au niveau international :

> Pour nous, [le programme de bourses] est la rolls royce de notre section (…). Je pense que c'est vraiment la quintessence de notre travail, c'est d'ouvrir, de donner la connaissance aux souvent jeunes autochtones (…) pour qu'[ils] puissent utiliser le système des Nations unies par rapport à leur intérêt mais en plus de ça, ça c'est l'objectif principal, théorique mais dans la réalité, tu as dû le voir, il y a tellement d'autres dynamiques qui se créent que beaucoup d'autochtones… J'ai encore entendu vendredi lorsqu'on a clos la session, qui disent « *it's a life changing experience* ». (…) C'est un bel outil d'*empowerment.* Alors il faut jamais oublier non plus et c'est essentiel, (…) que nous on apprend énormément de chaque *fellow.* C'est vraiment un échange. À l'origine, c'est un programme de formation, mais on apprend beaucoup et on crée un réseau qui nous est très utile. Ce sont des antennes sur le terrain [1272].

Le président du Conseil d'administration du Fonds en 2019, Diel Mochire, membre du peuple Twa de la République démocratique du Congo, est justement un ancien bénéficiaire du programme de bourses. Une circulation des acteurs et actrices autochtones se produit ainsi au niveau international et atteste de la constitution d'un groupe rodé aux pratiques diplomatiques, particulièrement dans un environnement multilatéral qui se définit par une

1271. Board of Trustees, *Report and Recommendations to the Secretary-General Adopted by the Board of Trustees at Its 33rd Session*, Genève : Fonds de contributions volontaires pour les peuples autochtones, déc. 2019.
1272. Entretien avec un haut-fonctionnaire de l'IPMS du HCDH, Genève, 2 décembre 2019.

proximité de groupe (*groupness and nearness*), selon Vincent Pouliot [1273]. Cette circulation a également lieu entre les milieux académiques et ceux de l'ONU, comme c'est le cas de la professeure de droit māori Claire Charters et membre du Conseil d'administration du Fonds ou celui de Sheryl Lightfoot actuellement membre du MEDPA ; entre les instances onusiennes, ce qui est le cas de la politicienne saami Anne Nuorgam membre du Fonds et de l'IPQA ; ou entre le niveau international et régional, comme l'illustrent les fonctions de la miskita Myrna Cunningham, membre du Fonds, ancienne présidente de l'IPQA et vice-présidente du Fonds pour le développement des peuples autochtones en Amérique latine et dans les Caraïbes (*Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe*, FILAC) créé en 1992. Le FILAC se caractérise par une gestion tripartite entre les États, les peuples autochtones et les organisations internationales, avec toutefois une prédominance des États, et s'inscrit dans une régionalisation des institutions et outils dédiés aux peuples autochtones [1274]. Cette régionalisation se confirme en 2016 avec l'adoption par l'Organisation des États américains (OEA) de la Déclaration américaine sur les droits des peuples autochtones qui reprend en grande partie celle des Nations unies [1275].

Les institutions onusiennes autour des peuples autochtones encouragent ainsi une participation régulière par des canaux qui dérogent en partie à ceux traditionnels de l'ONU et que sont généralement les ONG ayant un statut consultatif. Ces institutions se développent particulièrement au début des années 2000, malgré certains mécanismes qui se constituent dès la création du GTPA. La pratique diplomatique des peuples autochtones ne se cantonne cependant pas à ces institutions. Le caucus autochtone, au sein duquel ils peuvent définir leurs positions au préalable des négociations qui se déroulent dans les instances officielles, établit des canaux parallèles. Par là, les peuples autochtones renouvellent constamment les modes de participation internationale pour un acteur non étatique. Leur pratique diplomatique s'adapte également au contexte multilatéral et à la prise de décision par consensus, ce qui nécessite d'intenses négociations afin de s'accorder sur une position commune. Une diplomatie « prudente » se met alors en place et s'accompagne parfois de contestations et d'actions collectives qui ne l'emportent que rarement sur la première approche. Pour caractériser les raisons de

1273. Vincent Pouliot, « Diplomats as Permanent Representatives: The Practical Logics of the Multilateral Pecking Order », *International Journal*, vol. 66, nº 3, 2011, p. 544.
1274. Entretien avec Amparo Morales, et Jean-Paul Guevara, fonctionnaires au FILAC, La Paz, 4 février 2020.
1275. *American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, AG/RES. 2888 (XLVI-O/16), Santo Domingo : Organization of American States, 2016 ; pour une analyse du système régional interaméricain relatif aux droits des peuples autochtones, voir Bellier, Cloud et Lacroix, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, *op. cit.*, pp. 67-74.

cette pratique, Sheryl Lightfoot s'appuie sur les dires d'un acteur autochtone : « l'approche par défaut du caucus autochtone est une diplomatie prudente, réfléchie et digne. Comme le dit un activiste, "il faut agir comme des diplomates pour être traité comme des diplomates" » [1276].

La mobilisation des peuples autochtones donne également lieu à une transformation diplomatique importante au sein des Nations unies par la redéfinition des espaces régionaux. Les États en compte cinq alors que les peuples autochtones se distribuent entre sept régions qui correspondent au huit postes de l'IPQA pourvus par les gouvernements ou les organisations autochtones, plus un attribué par rotation à une région comptant le plus de population. Ces régions sont : Afrique, Amérique-Centre-Sud-et-Caraïbes, Amérique du Nord, Arctique, Asie, Europe centrale et orientale, Fédération de Russie-Asie Centrale-Transcaucasie, et Océanie [1277]. L'institutionnalisation des peuples autochtones, par la définition d'une pratique diplomatique et une participation régulière, achève l'intégration de cet acteur non étatique au sein de l'ONU et du système international grâce notamment à une diffusion régionale des outils juridiques acquis par leur mobilisation, surtout en Amérique latine. À partir de là, un cadre d'interaction émerge et met face à face les États aux peuples autochtones non plus pour discuter de l'élaboration d'une déclaration au sein d'instances spécialisées, mais pour veiller au respect de la DDPA dans les forums principaux des Nations unies dont la publicité des débats est plus importante.

8.1.2 Un face à face entre peuples représentés et non représentés

La reconnaissance d'un ensemble de droits pour les peuples autochtones et l'institutionnalisation de leur participation au sein de l'ONU sont à l'origine d'un cadre d'expérience, soit une « situation (...) construite selon des principes d'organisation qui structurent des événements (...) et notre propre engagement subjectif » [1278]. Deux fonctions se retrouvent dans ce concept d'Erving Goffman : « d'une part, [les cadres] orientent les perceptions, les représentations de l'individu et d'autre part, ils influencent son engagement et ses conduites » [1279]. Goffman distingue les cadres primaires des cadres transformés. Les premiers se définissent comme « un cadre qui nous permet, dans une situation donnée, d'accorder un sens à tel ou tel de ses aspects, lequel autrement serait dépourvu de signification » [1280]. Les deuxièmes renvoient à des

1276. Lightfoot, *Global Indigenous Politics*, *op. cit.*, p. 86.
1277. Bellier, « Les peuples autochtones aux Nations unies », *op. cit.*, p. 74.
1278. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 19.
1279. Jean Nizet et Natalie Rigaux, *La sociologie de Erving Goffman*, Repères, Paris : La Découverte, 2014, p. 73.
1280. Goffman, *Les cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 30.

cadres qui possèdent déjà une signification en tant que cadres primaires mais dont les participant·es en modifient la signification, comme un orchestre en répétition qui n'exerce donc pas directement l'activité pour laquelle il se réunit.

Cette transformation s'opère selon deux modalités : la modélisation et la fabrication. Pour la première, les participant·es au cadre ont conscience de la transformation opérée – c'est le cas de l'orchestre en répétition. Pour la deuxième, une partie des participant·es se croient en présence du cadre original mais se trouvent dans un cadre transformé à leur insu. La fabrication peut être sans dommages ou, au contraire, reposer sur la tromperie. L'intégration des peuples autochtones implique ainsi la transformation du cadre multilatéral au sein duquel les États ont l'expérience d'une pratique diplomatique entre acteurs souverains. Sa modalité renvoie davantage à une fabrication qu'à une modélisation du fait que les États font toujours valoir leur prédominance au sein des organisations internationales alors que celle-ci est remise en cause par un nouvel acteur, jusque dans ses attributs les plus essentiels comme le droit à l'autodétermination et à la souveraineté.

Une remise en cause du monopole diplomatique des États et de leur légitimité par les peuples autochtones induit cette transformation de cadre. Bien sûr, ces premiers restent les seuls membres à part entière des organisations internationales, notamment à l'ONU comme le précise l'article 3 de sa Charte. La publicisation de la scène diplomatique élargit néanmoins le nombre d'acteurs qui peut profiter de la légitimation collective, telle qu'élaborée par Inis Claude [1281], des organisations internationales. Définie par Guillaume Devin comme « qualité qui rend un fait social (une action, une institution, un discours) acceptable, voire désirable, parce qu'il est fondé sur la croyance d'être "juste" », la légitimité de ces organisations se distingue de celle des systèmes politiques nationaux en ce que, dotés d'une grandeur supérieure, leur parole peut atteindre une qualité universelle et modifie donc les conditions de définition de ce qui est juste, particulièrement avec la mondialisation. Comme l'explique Guillaume Devin,

> l'irruption de nouveaux acteurs non gouvernementaux, les phénomènes d'opinion publique et la médiatisation des relations internationales ouvrent un nouveau front dans la conduite de l'action : la recherche de justifications pour donner plus de portée (d'influence, de puissance) aux décisions, c'est-à-dire pour conforter certaines options plutôt que d'autres et susciter la plus large adhésion ou le moins de contestation possible. En ce sens, la légitimité joue un rôle crucial dans la compétition internationale : elle consti-

1281. Inis Claude, « Collective Legitimization as a Political Function of the United Nations », *International Organization*, vol. 20, nº 3, 1966, pp. 367-379.

> tue une source d'influence et de puissance autant que la force et peut-être plus qu'elle, à l'heure où, précisément, le recours à la force est de plus en plus sommé de se justifier [1282].

La fabrication d'un nouveau cadre implique que les participants non conscients de ce changement – dans ce cas les États – s'attachent à ne pas perdre la face dans un ordre d'interaction en partie divergent avec cette dernière. L'institutionnalisation de la ligne d'action de cette face, principalement par la reconnaissance d'une égalité entre États souverains dans la Charte des Nations unies, entre donc en conflit avec celle encore embryonnaire des peuples autochtones qui vise à questionner cette égalité souveraine par la demande du respect de droits dont les effets seraient de limiter la portée de la souveraineté étatique. Un face à face se déroule ainsi. Pour les États, « ne pas perdre la face » consiste à préserver le cadre primaire, à revendiquer leur souveraineté en opposition à l'autodétermination autochtone [1283], par rapport au cadre transformé par fabrication. Cette action donne lieu à une situation similaire à celle décrite par Goffman, bien qu'en termes plus radicaux, pour une personne qui « fait piètre figure » : « lorsqu'elle prend part à une rencontre sans disposition d'une ligne d'action telle qu'on l'attendait dans une situation de cette sorte » [1284]. Un condensé de ces processus se trouve au niveau international puisque la microsociologie de Goffman s'applique à la fois à des individus présents en tant que diplomates et à la représentation collective qu'ils incarnent – dans le cas présent soit un État, soit un peuple autochtone. Le sociologue de Chicago désigne, d'ailleurs, les conférences internationales de plusieurs semaines comme « à la limite de ce qu'on peut nommer une manifestation sociale » [1285]. Ce face à face entre peuples officiellement représentés par les États et ceux n'ayant pas de représentation officielle interroge donc l'ordre

1282. Guillaume Devin, *Les organisations internationales. Entre intégration et différenciation*, 3e éd., Paris : Armand Colin, 2022, p. 144.
1283. Delphine Allès et Bertrand Badie proposent une typologie de trois types de revendication de la souveraineté que sont le souverainisme conservateur, le néosouverainisme, et l'archéosouverainisme. Malgré l'héritage de la position non-alignée du deuxième et de sa volonté de souligner la part émancipatrice de la souveraineté, tous trois s'opposent selon des modalités diverses à l'autodétermination autochtone, comme en atteste la position de la Bolivie qui pourrait se rapprocher de la position néosouverainiste. Ce point est développé plus bas. Pour la typologie, voir Allès et Badie, « Sovereigntism in the International System », *op. cit.*, p. 18.
1284. Goffman, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 11.
1285. *ibid.*, p. 7. Plusieurs applications des travaux de Goffman aux relations internationales existent, dont s'inspirent en partie ce développement. Voir notamment Frank Schimmelfennig, « Goffman Meets IR: Dramaturgical Action in International Community », *International Review of Sociology*, vol. 12, no 3, 2002, pp. 417-437 ; Rebecca Adler-Nissen, « Stigma Management in International Relations: Transgressive Identities, Norms, and Order in International Society », *International Organization*, vol. 68, no 1, 2014, pp. 143-176 ; Guillaume Devin, « Goffman, la scène », *in* Guillaume Devin (dir.), *10 concepts sociologiques en relations internationales*, Biblis 103, Paris : CNRS, 2015, pp. 9-28 ; Seanon S. Wong, « One-Upmanship and Putdowns: The Aggressive Use of Interaction Rituals in Face-to-Face Diplomacy », *International Theory*, vol. 13, no 2, 2021, pp. 341-371 ; Mélanie Albaret et Élodie Brun, « Dissenting at the United Nations: Interaction Orders and Venezuelan Contestation Practices (2015–16) », *Review of International Studies*, vol. 48, no 3, 2022, pp. 523-542

de l'interaction par le changement de cadre et les conditions de représentation et de légitimité qu'il comprend.

L'analyse de la participation des peuples autochtones à l'ONU à Genève offre un terrain d'observation propice à l'application de la microsociologie de Goffman. Plusieurs raisons concourent à ce choix de terrain en comparaison au siège onusien de New York. Tout d'abord, la majorité des institutions relatives aux peuples autochtones sont présentes à Genève, alors qu'à New York se tient principalement la session annuelle de l'IPQA. Le lien entre les droits humains et les droits des peuples autochtones explique la centralité de Genève dans leur participation à l'ONU. Le Fonds favorise également le déplacement des autochtones pour des réunions à Genève et c'est aussi à Genève que le programme de bourses se déroulent. Le CDH, autour duquel gravitent les instances dédiées aux peuples autochtones, possède ensuite un fonctionnement diplomatique différent des institutions de New York. Il se compose, tout d'abord, de quarante-sept États élus pour un mandat de trois ans, dépend de l'AGNU et se réunit au cours de trois sessions par an. Comme l'explique Mélanie Albaret, les négociations du CDH ont un caractère plus routinier du fait d'une issue finale relativement certaine, que la volonté de compromis et de consensus renforce. Malgré cela, cette instance est moins sujette aux mécanismes de dépolitisation caractéristiques des organisations internationales [1286]. Par rapport à New York, Genève est réputée pour son environnement plus cordial et moins violent, ce qui rend possible des négociations plus substantielles. Le caractère spécialisé et restreint du CDH rend la configuration, dans le sens de Norbert Elias [1287], de l'institution plus lisible pour les acteurs qui y prennent part, d'autant plus qu'ils forment un microcosme aux interactions resserrées [1288].

Avant d'analyser l'opposition entre cadres d'expérience, la microsociologie permet d'abord de caractériser les différentes stratégies d'intervention des peuples autochtones dans le face à face avec les États. Cette étape préalable fait ressortir la diversité des trajectoires individuelles au sein des organisations internationales ainsi que des formes de contestation de la souveraineté étatique. Une division générale entre des acteurs autochtones présents depuis un moment dans les négociations internationales relatives à leurs droits et ceux qui n'y

1286. Ces mécanismes sont notamment étudiés par Petiteville, « Les organisations internationales dépolitisent-elles les relations internationales ? », *op. cit.* ; Marieke Louis et Lucile Maertens, *Why International Organizations Hate Politics: Depoliticizing the World*, Global Institutions, New York : Routledge, 2021.

1287. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, *op. cit.*, p. 152.

1288. L'analyse de la configuraton du CDH vient de Mélanie Albaret, « Négocier et contester au Conseil des droits de l'homme des Nations Unies », *Négociations*, vol. 34, nº 2, 2020, pp. 80-84.

participent que depuis récemment est observable. Une forme d'élite autochtone se constitue, que la circulation des mêmes personnes entre différentes instances accentue [1289]. Le terme « élite » acquiert ici un sens relatif car les individus en question ne sont généralement pas des professionnel·les de la diplomatie, ni ne prétendent à la classe sociale de la majorité des diplomates. Il renvoie donc plutôt ici à une position hiérarchique supérieure et relative vis-à-vis des connaissances acquises sur le fonctionnement des institutions autochtones onusiennes et des acteurs autochtones qui commencent à s'y initier. Cette différence ressort de l'observation d'un caucus autochtone, organisé le 17 septembre 2019, afin de préparer les interventions à la session du CDH de l'après-midi, au cours de laquelle la rapportrice spéciale des droits des peuples autochtones de l'époque, Victoria Tauli-Corpuz, doit présenter son rapport sur les systèmes autochtones de justice [1290].

Une majorité d'autochtones d'Amérique du Nord sont présents, dont Wilton Littlechild ancien rapporteur à l'IPQA et ancien président du MEDPA [1291] et Andrea Carmen de l'IITC. Leurs interventions rendent compte de leur capacité à situer leurs demandes dans l'évolution historique de la participation des peuples autochtones aux Nations unies. Leur relation avec les États-membres atteste également d'une maîtrise de l'ordre de l'interaction et d'une capacité à improviser rendue possible par leur connaissance approfondie des règles formelles et informelles, qui tranche avec l'approche plus précautionneuse des « nouveaux-venus » [1292]. L'exemple suivant vient le confirmer. Le Mexique a réservé la salle pour le caucus et plusieurs États prennent, de ce fait, l'initiative de s'y prendre en voyant la réunion apparaître sur le planning. Mais, ne souhaitant pas que ceux-ci soient présents, un autochtone du Canada congédie les quelques représentant·es étatiques qui souhaitent se joindre. Il démontre ainsi sa maîtrise de l'ordre de l'interaction en question. À ceci s'ajoute les difficultés de la langue car les discussions de ce caucus sont en anglais et les interprètes n'ont pu y être mobilisés, ce qui informe également sur un manque de moyens de l'organisation et de la dépendance

1289. Irène Bellier parle de « profils d'experts ». Voir Irène Bellier, « La participation des Peuples autochtones aux Nations unies : intérêts et limites d'une présence institutionnelle », *in* Catherine Neveu (dir.), *Cultures et pratiques participatives : Perspectives comparatives*, Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 175-192. Un haut-fonctionnaire de l'IPMS parle de « leaders professionnalisés » et d'un mélange « d'innocence et de professionnalisme avec les plus anciens qui reviennent et qui savent comment la machine tourne ». Voir l'entretien avec un haut-fonctionnaire de l'IPMS du HCDH, Genève, 2 décembre 2019.

1290. Victoria Tauli-Corpuz, *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, A/HRC/42/37, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 2 août 2019.

1291. Irène Bellier, « La performativité de la Déclaration des droits des peuples autochtones », *Cultures-Kairos*, nº 4, 2014, p. 4.

1292. Pour une étude approfondie des pratiques diplomatiques et comment celles-ci permettent une capacité d'improvisation, voir Jérémie Cornut, « Diplomacy, Agency, and the Logic of Improvisation and Virtuosity in Practice », *European Journal of International Relations*, vol. 24, nº 3, 2018, p. 717.

aux États sur le plan financier, surtout quand ceux-ci prennent du retard dans le paiement de leur quota [1293]. Des représentant·es du peuple guaraní ont, par exemple, beaucoup de mal à suivre. La domination de l'anglais creuse par là l'écart entre les acteurs autochtones ayant plus d'expérience et les autres. Le fonctionnement du programme de bourses confirme par d'autres biais cette différence entre une élite autochtone et les primo-arrivants dans les organisations internationales puisque le programme vise justement à permettre la transformation de ces derniers en des acteurs internationaux qui maîtrisent les règles d'interaction de l'ONU et peuvent ainsi garder la face.

Ce programme permet la participation d'une vingtaine de membres de peuples autochtones du monde entier sélectionnés par l'IPMS après une postulation qui comporte une lettre motivation et la preuve du soutien de la part d'une organisation autochtone. La qualité de défenseur·se des droits humains, sans qu'une définition précise ne soit fournie, doit guider le choix des bénéficiaires du programme. La sélection des postulations est principalement laissée aux stagiaires, également chargés de l'entretien téléphonique qui compose la deuxième phase de sélection. La confirmation de la qualité d'autochtone revient à l'employé onusien chargé du programme qui se fonde sur sa propre connaissance des peuples autochtones présents à l'ONU. Il écarte par exemple une Arménienne de Turquie qui n'est pas considérée comme autochtone car, dans le cas de sa reconnaissance comme tel, cela provoquerait un conflit avec la Turquie, comme il l'explique. Une certaine discrétionnalité régit donc cette évaluation et confirme l'absence de liste de peuples autochtones établie par l'ONU par respect du principe d'auto-identification [1294]. Une volonté de maintenir la distinction entre « minorités » et « peuples autochtones » transparaît, de plus, dans cet exemple, avec le souci de ne pas mélanger les deux régimes juridiques [1295]. Le programme lui-même se compose de formations sur le fonctionnement des instances des droits humains de l'ONU comme les Organes conventionnels ou le MEDPA. Des rencontres avec les ONG et le rapporteur spécial sur les droits des peuples autochtones rythment également ce mois passé à Genève qui se conclut par une intervention au cours de la session annuelle du MEDPA.

La prise de parole, dont la durée standard est de deux minutes, voire trois quand le nombre d'intervenant·es le permet, respecte un format précis, enseigné au cours du programme ou

1293. Entretien avec un haut-fonctionnaire de l'IPMS du HCDH, Genève, 2 décembre 2019.
1294. Bellier, « Les peuples autochtones aux Nations unies », *op. cit.*, p. 70.
1295. Les minorités disposent également d'un programme de bourse qui va de novembre à décembre et se conclut par le Forum sur les questions relatives aux minorités.

par les ONG. Formuler une recommandation en demandant le respect de principes généraux a, par exemple, plus de chances d'être prise en compte dans les rapports onusiens que d'exiger le retrait d'une disposition nationale spécifique lorsqu'un pays est visé par un·e intervenant·e. La recommandation ne peut, toutefois, être trop précise, sans quoi elle risquerait de ne pas aboutir. Ne pas nommer directement la faute conduit à établir une stratégie d'évitement du conflit qui doit permettre une avancée des débats et se conformer aux règles d'intervention du CDH. Par la proposition de recommandations, une contribution directe est faite aux projets de résolution et doit ainsi participer au progrès du cadre juridique onusien. C'est pourquoi les interventions doivent le plus possible se référer à des résolutions précédentes ou à des déclarations qui obligent les États à respecter leurs obligations passées. L'Examen périodique universel (EPU), qui soumet les États à une révision de leurs obligations en matière de droits humains depuis 2008, est particulièrement propice à ce mode d'intervention, avec la possibilité de se référer aux EPU précédents et d'évaluer le « progrès » ou la « régression » parcourus par l'État en question. Afin de maximiser les chances qu'une intervention soit prise en compte, une stratégie de mise en correspondance de celle-ci avec les items à l'agenda s'avère également nécessaire. Une structure commune aux interventions se retrouve donc dans le rythme ternaire suivant :

1. Références aux déclarations et résolutions précédentes sur le sujet évoqué ;
2. identification d'une violation de celles-ci ;
3. formulation de recommandations.

Les fonctionnaires de l'ONU veillent à ce que ce rythme et, par là, l'ordre de l'interaction soient respectés par les bénéficiaires du programme de bourse. Un fonctionnaire en charge du secrétariat du MEDPA explique, par exemple, qu'une technicisation progressive est perceptible dans les interventions des cinq-cents personnes accréditées à chaque session annuelle. Une dépolitisation normative a ainsi lieu par la recherche de normes à valeur universelle visant à créer un consensus et à éviter le conflit [1296]. Cette dépolitisation contraste, cependant, avec l'affirmation de ce même fonctionnaire, selon qui la révision du mandat du MEDPA en 2016 a permis à l'instance de choisir ses propres thèmes sans l'approbation du CDH. Des sujets plus clivants sont dès lors traités, comme le consentement préalable, libre et informé (*free, prior and informed consent*, abrégé FPIC dans le langage onusien) et le droit à l'autodétermination. Le

1296. Petiteville, « Les organisations internationales dépolitisent-elles les relations internationales ? », *op. cit.*, pp. 116-117.

droit de réponse y est, de plus, absent pour les États, contrairement à ce que permettent les règles du CDH. La politisation du MEDPA reste, cependant, limitée par rapport aux sessions où est présent le rapporteur spécial ou à l'IPQA au cours desquelles les conflits entre les États et les peuples autochtones sont plus fréquents, toujours selon ce même fonctionnaire [1297]. Le moindre intérêt que les États accordent au MEDPA joue certainement en ce sens.

Néanmoins, certains acteurs autochtones dérogent aux règles établies dans leur intervention. Pour cela, ils ne respectent pas le rythme ternaire présenté ci-dessus en ne faisant pas référence à des résolutions onusiennes, en accusant nominativement les États et en demandant l'arrêt de politiques répressives ou en exigeant le respect concret des droits des peuples autochtones. Le suivi du thème du débat n'est plus de mise puisque l'objet de l'intervention devient la dénonciation d'un État spécifique ou d'un acteur privé. La défense d'intérêts particuliers conduit à les qualifier d'interventions militantes puisqu'elles énoncent une cause propre, au contraire des interventions censées contribuer au débat qui font référence aux principes généraux du droit onusien. Certaines de ces interventions dépassent le temps escompté, ce qui provoque la coupure de leur micro et parfois la continuation de leur discours en criant afin de pouvoir se faire entendre par l'ensemble du CDH. Elles se trouvent donc en dehors des règles du jeu étant donné qu'elles ne visent pas à les respecter de manière mécanique, comme pourrait le faire des « amateurs », ni à improviser dans le respect du cadre normatif et interactionnel existant [1298].

Au cours de la présentation du rapport de la rapporteuse spéciale le 18 septembre 2019, des autochtones de l'Équateur interviennent par exemple pour dénoncer la violation de leurs droits, le manque de consultation de leur État et sa politique extractiviste, alors que le débat porte sur les systèmes de justice autochtone. Une autre autochtone du Guatemala mentionne brièvement le thème du rapport pour ensuite dénoncer l'état de siège dans plusieurs régions de son pays. Une personne guaraní accuse également le Brésil de la construction d'un barrage hydroélectrique sur son territoire. L'occurrence de ces interventions n'est, cependant, pas majoritaire et atteste en cela de la canalisation importante qui existe au travers du rôle des fonctionnaires du HCDH et des ONG. De plus, la dichotomie entre des interventions respectant les règles et celles plus politiques est bien moins tranchée dans les faits et il est plus juste de parler de continuum, que le tableau 8.1 résume en faisant apparaître les deux extrêmes.

1297. Entretien avec un membre de l'IPMS du HCDH, Genève, 18 octobre 2019.
1298. Pour l'étude du continuum qui va des virtuoses aux amateurs dans la pratique diplomatique, voir Cornut, « Diplomacy, Agency, and the Logic of Improvisation and Virtuosity in Practice », *op. cit.*, p. 725.

La diversité des formes d'intervention confirme l'analyse de Mélanie Albaret sur le CDH : « la relative ouverture du CDH et la fluidité des acteurs selon les négociations et leurs temporalités favorisent l'expression de la contestation et des oppositions par la prise de parole et relativisent l'importance des stratégies de défection » [1299]. La prise de parole militante subvertit de plus le langage agrée et exprime, par là, son refus de participer à la lenteur des négociations et à la contrainte de la contestation qu'il établit [1300]. Néanmoins, malgré cette distinction d'intervention due à la diversité d'expérience des acteurs autochtones présents à l'ONU, une même volonté d'accusation des États prévaut. La forme diverge mais le contenu est similaire.

Si des alliances avec certains pays se constituent au niveau international afin de faire avancer des résolutions ou de recevoir des aides financières, comme c'est le cas avec le Mexique, le Guatemala ou les pays scandinaves, ces mêmes pays font l'objet de critiques de la part d'autochtones qui souhaitent rendre compte des violations de leurs droits, ce dont témoigne la dénonciation faite par une autochtone du Guatemala de l'état de siège dans plusieurs régions de son pays devant le CDH en septembre 2019. Cette commune critique de l'action des États varie, bien sûr, en fonction des politiques répressives mises en place par ces derniers à l'encontre des peuples autochtones. Elle s'exprime cependant à l'encontre de tous les États qui, selon les acteurs autochtones, ne respectent pas les garanties juridiques inscrites dans la DDPA. Ce refus de concession aux droits des peuples autochtones confirme alors l'existence de deux cadres d'expérience et le maintien des États dans un cadre primaire face à un cadre transformé. La différence en termes d'orientation diplomatique entre États ne remet pas en cause cette analyse. La Bolivie et le Chili sont en cela des cas pertinents.

TABLE 8.1 – Continuum des types d'intervention à l'ONU

Intervention en règle	⟶	**Intervention militante**
Références aux déclarations et résolutions précédentes sur le sujet évoqué.	…	Absence de références à des textes onusiens.
Identification d'une violation de celles-ci.	…	Accusation nominative d'un État ou acteur privé.
Formulation de recommandations.	…	Demande d'arrêt de politiques répressives et du respect concret des droits des peuples autochtones.

1299. ALBARET, « Négocier et contester au Conseil des droits de l'homme des Nations Unies », *op. cit.*, p. 87.
1300. Pour une analyse du language agréé, voir *ibid.*, p. 89.

Les deux États font valoir leurs progrès en termes de respect des droits des peuples autochtones. La Bolivie revendique une « diplomatie des peuples » et adopte une position discursive anticapitaliste et anti-impérialiste, notamment par son adhésion à Alliance bolivarienne pour les peuples de notre Amérique – Traité de commerce des peuples (*Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos*, ALBA – TCP), à l'initiative du Venezuela d'Hugo Chávez, et par la défense du droit à l'autodétermination des peuples que cette diplomatie promeut. Elle se présente ainsi comme un pays non-aligné dont le positionnement international « repose sur des propositions alternatives autour des questions environnementales globales et des discours indigénistes mettant en exergue l'indianité comme une caution politique de responsabilité et de sagesse en termes de gouvernance et de gestion publique » [1301], ce qui ne manque pas de générer des tensions avec les États-Unis. Une série d'actions au niveau international en atteste : la reconnaissance d'un jour de la Terre-Mère ou *Pachamama* dans le monde andin par l'ONU en 2009, fixé le 22 avril ; l'organisation de deux conférences des peuples sur le changement climatique en 2010 et 2015 qui intègrent les mouvements sociaux et visent à surmonter les blocages des COP ; la présidence du G77 par la Bolivie en 2013 ; la proposition d'un État plurinational continental faite au sein du Marché commun du Sud (*Mercado Común del Sur*, MERCOSUR) en 2015 ; et l'ouverture de la 17e session de l'IPQA en 2018 par un discours d'Evo Morales au cours duquel il appelle au respect des droits des peuples autochtones et de ceux de la Terre-Mère attaquée par le capitalisme [1302]. La figure d'Evo Morales confère ainsi à la Bolivie une visibilité internationale. Il reçoit pour cela l'aide de son ministre des Affaires étrangères de 2006 à 2017, David Choquehuanca, qui revendique son origine aymara et contribue à exporter une vision romantique de la Bolivie [1303].

Au contraire, la politique étrangère chilienne favorise une insertion dans le système international par une politique d'intégration commerciale grâce à la signature de traités de libre-échange et la participation aux instances multilatérales régionales et internationales [1304].

1301. Lacroix et Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie*, *op. cit.*, p. 217.
1302. « Naciones Unidas reconoce el Día de la Madre Tierra », *La Razón*, 23 avr. 2009, p. 21 ; « Bolivia fue elegida por aclamación para dirigir a la naciones del G77 », *La Razón*, 8 nov. 2013, p. 4 ; « Evo convoca a Cumbre G77+China para el 15 de junio en Santa Cruz », *La Razón*, 9 jan. 2014, p. 4 ; « Bolivia propone en Mercosur un "Estado continental plurinacional" », *La Razón*, 22 déc. 2015, p. 4 ; « En la ONU, Evo reinvindica los derechos indígenas », *La Razón*, 17 avr. 2018, p. 2. Voir également les entretiens avec Freddy Mamani Machaca, ancien directeur de l'unité de coordination de la diplomatie des peuples et des populations autochtones du ministère des Affaires étrangères de Bolivie, La Paz, 21 janvier 2020, et avec Olmer Torrejón Alcoba, diplomate à la Mission permanente de la Bolivie, Genève, 5 novembre 2019.
1303. Entretien téléphonique avec Roger Chambi, doctorant en science politique et droit, 11 décembre 2020.
1304. Juan Gabriel Valdés, « La politique extérieure du Chili : le retour aux origines », *Cahiers des Amériques latines*, vol. 3, nº 68, 2011, pp. 31-47 ; Sergio Andrés González Pizarro, « La política exterior de Chile y su ideología desde 1990 », *Papel Político*, vol. 24, nº 1, 2019, pp. 1-35.

Malgré sa position proche des États-Unis, le Chili refuse de soutenir l'intervention en Irak de 2003 au Conseil de sécurité des Nations unies où il siégeait en tant que membre non permanent [1305]. Son positionnement international tâche donc d'être en phase avec le processus de mondialisation avec un accent mis sur l'intégration régionale qui écarte les formes de contestations de l'ordre international similaires à celles de la Bolivie. Il s'investit également dans les institutions autochtones de l'ONU en contribuant par exemple au Fonds de contributions volontaires pour les peuples autochtones, animé par une volonté de coopération avec ces derniers [1306].

Malgré la différence importante de politique étrangère, les deux pays font l'objet de critiques de la part de l'ONU ou d'acteurs autochtones qui participent aux sessions du CDH et à l'Examen périodique universel. Le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale critique, par exemple, la Bolivie en 2011 quant à l'existence d'une haine raciale persistante à l'égard des peuples autochtones et un manque de respect du consentement libre, préalable et éclairé [1307]. Au cours des EPU de 2014 et 2019, le HCDH et les ONG, dont la CIDOB et le CONAMAQ, recommandent à la Bolivie de poursuivre ses efforts relatifs aux droits des peuples autochtones mais notent, voire « relèvent des contradictions », entre la reconnaissance de ces droits et les politiques économiques de l'État, notamment en ce qui concerne le TIPNIS ou les entraves posées à l'autonomie [1308]. Les critiques à l'encontre du Chili se concentrent également sur le manque de respect du consentement libre, préalable et informé, et la criminalisation du mouvement mapuche [1309]. Ces critiques montrent bien le décalage entre un cadre d'expérience

1305. Cristóbal Bywaters C., « El "No" de Ricardo Lagos a la invasión de Irak en 2003: el proceso de toma de decisiones de politica exterior en Chile », *Estudios Internacionales*, vol. 46, nº 177, 2014, pp. 65-88.
1306. Entretien avec Rodrigo Paillalef, ancien attaché scientifique de la Mission permanente du Chili, Genève, 11 octobre 2019.
1307. « ONU denuncia "odio racial" contra indígenas en Bolivia », *La Razón*, 13 mars 2011, p. 17.
1308. *Résumé établi par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – État plurinational de Bolivie*, A /HRC/WG.6/20/BOL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 25 juill. 2014, para. 93 ; *Compilation établie par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – État plurinational de Bolivie*, A /HRC/WG.6/20/BOL/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 18 août 2014, para. 79 ; *Compilation concernant l'État plurinational de Bolivie. Rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme*, A/HRC/WG.6/34/BOL/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 26 août 2019, para. 82-83 ; *Résumé des communications des parties prenantes concernant la Bolivie. Rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme*, A/HRC/WG.6/34/BOL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 16 août 2019, para. 86. Voir également l'entretien avec Wilma Mendoza Miro, présidente de la CNAMIB, La Paz, 15 janvier 2020, et le rapport du rapporteur spécial lors de sa visite du pays en 2009 : Rodolfo Stavenhagen, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, A/HRC/11/11, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 18 fév. 2009, para. 84 & 89.
1309. *Résumé établi par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – Chili*, A/HRC/WG.6/5/CHL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 19 fév. 2009, para. 49-52 ; *Résumé établi par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – Chili*, A /HRC/WG.6/18/CHL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 7 nov. 2013, para. 21 ; *Compilation concernant le Chili. Rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits*

fondé sur la défense de la souveraineté étatique et un autre qui remet en cause son expression absolue et arbitraire. Ce premier cadre fait également face à des initiatives de la part des peuples autochtones qui viennent contester la prérogative diplomatique à laquelle donne droit la souveraineté.

C'est le cas de la Mission permanente mapuche constituée en 2011 par Flor Calfunao, une Mapuche du Chili vivant en Suisse. N'ayant pas de reconnaissance officielle, la Mission vise à imiter celle des États. Elle s'inscrit dans la continuité de l'action du Comité extérieur mapuche et de celle de l'avocat mapuche José Lincoqueo qui, depuis la fin des années 1990, tâche de faire valoir juridiquement les traités passés entre les Mapuche et les Espagnols, notamment celui de Quilín en 1641, puis avec les Chiliens. Il espérait ainsi établir la souveraineté des Mapuche et rendre nulle la compétence de la juridiction chilienne pour les juger [1310]. Dans l'attente de la reconnaissance de son statut consultatif, la Mission mapuche fait usage de l'ONG Auspice Stella qui fut spécialement créée pour les interventions des Mapuche à l'ONU et revendique l'héritage du royaume de l'Araucanie et de la Patagonie. Ainsi, une volonté d'intervenir régulièrement aux EPU et à d'autres occasions afin de critiquer le Chili apparaît clairement. Elle renforce, de plus, l'hypothèse de l'existence d'une diplomatie autochtone qui revendique son droit à l'autodétermination face aux États. À travers ce dernier se cristallise la transformation de cadre qui met face à face les États et les peuples autochtones autour d'un droit que tous deux considèrent comme sien et central pour leurs institutions politiques.

8.2 Autodétermination autochtone et droit international

8.2.1 Une extension juridique du droit à l'autodétermination

La Déclaration des droits des peuples autochtones inscrit le droit à l'autodétermination des peuples autochtones dans les articles 3 et 4. L'article 3 reprend la formulation de l'article premier des deux Pactes de 1966 – à l'exception d'une légère modification aux conséquences juridiques importantes, qui sont développées ci-dessous. Une première extension juridique a ainsi lieu par la reconnaissance à nouvel acteur d'un droit établi par le droit international et

de l'homme, A/HRC/WG.6/32/CHL/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 16 nov. 2018, para. 88 & 91.

1310. José Lincoqueo, *Documento presentado por el abogado José Lincoqueo al Grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la ONU*, Genève : Groupe de travail sur les peuples autochtones, juill. 1999 ; José Lincoqueo, *Tribunales chilenos inhabilitados jurídicamente dentro del territorio mapuche*, Enlace Mapuche Internacional, 25 oct. 2000, https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nacion_m/tratados/doc-01.htm (visité le 01/02/2018).

notamment présent dans l'article premier de la Charte des Nations unies et des deux Pactes de 1966. Les travaux préparatoires des deux Pactes excluaient clairement les minorités, y compris autochtones, du droit à l'autodétermination en considérant qu'à chaque État correspond un peuple, ce que vient donc changer la DDPA [1311]. Une seconde extension de ce droit s'opère grâce à l'article 4 qui précise le droit à l'autodétermination en l'associant à l'autonomie et à l'auto-administration (*self-government* dans la version anglaise) des affaires intérieures et locales. Les deux articles disposent ainsi :

> *Article 3.* Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.
> *Article 4.* Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes.

La tension entre ces deux articles tient à la portée générale de l'article 3 face au particularisme de l'article 4 qui limite l'exercice de l'autonomie aux affaires intérieures et locales tout en établissant une possible réduction du droit à l'autodétermination à celui d'autonomie. Au cours des négociations précédant l'adoption de la DDPA, les peuples autochtones rejettent la réduction du droit à l'autodétermination qui pourrait leur être reconnu par rapport à sa définition générale en droit international. Comme l'explique un représentant du Conseil saami lors d'une intervention en 2001, la majorité des peuples autochtones fera un usage du droit à l'autodétermination sous la forme d'une autonomie interne et de dispositions pour l'autogouvernement, mais cela n'implique pas la limitation de ce droit. Il appuie son argumentation sur une décision du Comité des droits de l'homme qui reconnaît que l'article premier des Pactes de 1966 s'applique également aux peuples autochtones [1312].

Un fort consensus réunit les peuples autochtones autour de la discrimination que représenterait le fait d'établir un droit à l'autodétermination spécifique à leur situation. Ils réaffirment ainsi le droit à l'autodétermination et à la non-discrimination comme normes impératives du

---

1311. Patrick Thornberry, *Indigenous Peoples and Human Rights*, Melland Schill Studies in International Law, Manchester : Manchester University Press, 2013, p. 126.
1312. Sur ce point, voir également Alexandra Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards: Self-Determination, Culture and Land*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 134 ; Marc Weller, « Chapter 5. Self-Determination of Indigenous Peoples », *in* Jessie Hohmann et Marc Weller (dir.), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples : A Commentary*, Oxford Commentaries on International Law, Oxford : Oxford University Press, 2018, pp. 138-139.

droit international [1313]. Certains représentant·es autochtones proposent une interprétation de l'autonomie, contenue dans l'article 4 de la Déclaration finale, comme une forme spécifique du droit à l'autodétermination, parmi d'autres, et qui ne serait donc pas exclusive d'un droit général à l'autodétermination [1314]. La tension entre les articles 3 et 4 et plus généralement entre un droit général à l'autodétermination ou sa réduction à l'autonomie structure le face à face entre les États et les peuples autochtones au niveau international puisqu'elle renvoie à deux logiques de cette relation, qu'Irène Bellier analyse ainsi :

> L'action collective au sein de l'ONU a sans doute répondu à une double logique. D'un côté, elle a conduit à universaliser le rapport entre l'État et l'une de ses composantes, optique selon laquelle les autochtones représentent un « fragment de la nation » [1315]. De l'autre, elle a permis de relativiser les réponses à apporter à ces peuples, populations et individus dans les domaines de l'éducation, de la santé, du développement comme des droits politiques, ce qui met en question le rapport entre un « peuple » au sens philosophique du terme et des « peuples » au sens d'entités culturelles, ethnicisées, construites dans un registre politique et juridique qui se cherche une nouvelle grammaire [1316].

La particularité des peuples autochtones face aux États se cristallise alors dans l'interprétation de la reconnaissance d'un droit à l'autodétermination comprenant celui à l'autonomie : soit comme une définition réductrice de l'autodétermination qui s'applique seulement aux peuples autochtones, soit comme une spécificité nécessaire à leur situation mais qui n'en réduit pas moins leur droit général à l'autodétermination. Une approche médiane des deux positions pourrait faire valoir la limitation de fait qui existe dans la traduction du droit à l'autodétermination en droit à l'autonomie mais soulignerait l'extension du champ d'interprétation et de mise en application de ce droit ouvert par ce changement. Le droit à l'autodétermination ne se réduirait plus à présent à la sécession et à la création d'un nouvel État – comme le dispose la résolution 1514 de l'AGNU en 1960 dont le paragraphe deux est identique à l'article 3 de la DDPA –, mais s'étendrait à l'autonomie dans une forme librement consentie par les intéressé·es. Néanmoins, cette interprétation fait face à une autre limitation de l'autodétermination, cette fois beaucoup plus explicite.

1313. Luis-Enrique Chávez, *Report of the Working Group Established in Accordance with Commission on Human Rights Resolution 1995/32*, E/CN.4/2001/85, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 6 jan. 2001, para. 71 & 79.
1314. Luis-Enrique Chávez, *Report of the Working Group Established in Accordance with Commission on Human Rights Resolution 1995/32*, E/CN.4/2004/81, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 7 jan. 2004, para. 83.
1315. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton : Princeton University Press, 1993.
1316. Bellier, « Identité globalisée, territoires contestés », *op. cit.*, p. 114.

La résolution 1514 établit une limite claire à l'autodétermination, en accord avec le principe d'*uti possidetis* et la Charte des Nations unies. Son paragraphe six déclare ainsi contraire à la Charte toute tentative partielle ou complète de destruction de l'unité nationale et de l'intégrité territoriale [1317]. Le premier paragraphe de l'article 46, qui est le dernier article de la DDPA, reprend une formulation similaire à celle du paragraphe six de la résolution 1514, conférant ainsi au droit à l'autodétermination le statut d'« ambiguïté constitutive », selon les mots d'un fonctionnaire de l'IPMS [1318]. Ce paragraphe dispose :

> Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un peuple, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte contraire à la Charte des Nations unies, ni considérée comme autorisant ou encourageant aucun acte ayant pour effet de détruire ou d'amoindrir, totalement ou partiellement, l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'un État souverain et indépendant.

Son deuxième paragraphe ajoute que les droits énoncés restent soumis « aux restrictions prévues par la loi et conformes aux obligations internationales relatives aux droits de l'homme ». Ajouté au dernier moment, cet article renforce l'hypothèse d'une restriction du droit à l'autodétermination des peuples autochtones à l'autonomie puisque la sécession en est exclue, ce qui le réduirait à l'autodétermination interne. Un groupe de pays africains est principalement à l'origine de cet article, bien que son contenu reprenne les positions d'une majorité des États. Les discussions autour des amendements proposés par ce groupe se font sans les peuples autochtones auxquels est soumis le projet amendé fin août 2007. Malgré des oppositions, le caucus autochtone décide de soutenir la nouvelle version, ce qui permet l'adoption de la DDPA le 13 septembre 2007 [1319]. Au vu de l'article 46, la conception du droit à l'autodétermination de la DDPA semble donc prendre une forme exclusive qui établirait ainsi un jeu à somme nulle avec la souveraineté étatique puisqu'elle reprendrait la tradition juridique qui fait de l'autodétermination un droit propre au contexte de décolonisation ne pouvant remettre en cause les États existants.

Si l'interdiction de la sécession reprend les précautions traditionnelles du droit international relatif au droit à l'autodétermination, une autre évolution juridique change la nature de ce dernier relativement aux peuples autochtones. Cette évolution transparaît déjà dans deux projets de Déclaration respectivement proposés au milieu des années 1980 par le CMPI et un

1317. Assemblée générale, *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, *op. cit.*
1318. Entretien avec un membre de l'IPMS du HCDH, Genève, 18 octobre 2019.
1319. Lightfoot, *Global Indigenous Politics*, *op. cit.*, pp. 61-62.

ensemble d'autres organisations autochtones dont l'IITC. La première reconnaît que « tous les peuples autochtones ont le droit de s'autodéterminer » (*all indigenous peoples have the right* of *self-determination*), tandis que le deuxième écrit que « toutes les nations et peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination » (*all indigenous nations and peoples have the right* to *self-determination*). Cette subtile différence entre un « droit de » et un « droit à » établit néanmoins une distinction de nature. Comme le rapporte Sheryl Lightfoot en citant l'avocate māori Moana Jackson, un « droit de » implique une disposition juridique inhérente, propre au sujet investi par celle-ci. Cette formulation prévaut dans la Charte des Nations unies et dans les deux Pactes de 1966 qui mentionne en anglais « *the right of self-determination* », en espagnol « *el derecho de libre determinación* », et en français « le droit à disposer d'eux-mêmes » reconnus aux peuples. La DDPA les mentionne d'ailleurs dans son préambule au paragraphe 16 en,

> constatant que la Charte des Nations unies, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels et le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, ainsi que la Déclaration et le Programme d'action de Vienne, affirment l'importance fondamentale du droit de tous les peuples de disposer d'eux-mêmes, droit en vertu duquel ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

Au contraire, un « droit à » suppose une acquisition progressive et en fait un droit aspirationnel. Le projet de Déclaration de 1993 reconnaît un droit de s'autodéterminer ou disposer d'eux-mêmes aux peuples autochtones (*the right of self-determination*). Le texte final inclut, cependant, un « droit à l'autodétermination » en français et un « *right to self-determination* » en anglais et non pas un « droit de » alors que le texte proposé par le groupe des États africains privilégiait auparavant cette formulation. Moana Jackson en conclut que ce changement de dernière minute fut réalisé à l'initiative de l'ONU et des États dans le but de diminuer la portée du droit à l'autodétermination. La DDPA pose ainsi deux limitations majeures au droit à l'autodétermination que sont l'interdiction de sécession et la transformation de ce droit en droit aspirationnel et non inhérent.

Ces limites n'enlèvent pas à la Déclaration l'innovation juridique, portée par les peuples autochtones, qu'est celle de la reconnaissance du droit à l'autodétermination pour un contexte non décolonial par le changement de sujet titulaire de ce droit. Comme déjà présenté, le droit à l'autodétermination a fait l'objet en droit international d'une restriction de contexte au processus de décolonisation, en plus de ne pouvoir s'appliquer qu'en accord avec le principe d'*uti possidetis*. Une doctrine juridique émerge de cette restriction. La résolution 1541 de l'AGNU, adoptée peu après la résolution 1514, définit les territoires non autonomes

comme « géographiquement séparé[s] et ethniquement ou culturellement distinct[s] du pays qui l'administre » [1320]. La séparation géographique renvoie, en pratique, à la séparation par un océan, donnant ainsi son nom à la doctrine « eau bleue » (*blue water thesis*) ou « eau salée » (*salt water thesis*). Son origine vient de l'opposition, notamment de la part des États latino-américains, à une proposition portée par la Belgique et la France d'étendre la portée du chapitre XI de la Charte des Nations unies aux territoires non autonomes pour y inclure les peuples autochtones. La doctrine fait donc valoir le principe d'intégrité territoriale qui interdit la sécession mais pas la décolonisation. La résolution 2625 de l'AGNU sur les relations amicales et la coopération entre les États de 1970 contrevient néanmoins à cette doctrine par la possibilité d'une sécession réparatrice (*remedial*) comme exception à l'intégrité territoriale [1321]. Elle dispose :

> Rien dans les paragraphes précédents ne sera interprété comme autorisant ou encourageant une action, quelle qu'elle soit, qui démembrerait ou menacerait, totalement ou partiellement, l'intégrité territoriale ou l'unité politique de tout État souverain et indépendant se conduisant conformément au principe de l'égalité de droits et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes énoncé ci-dessus et doté ainsi d'un gouvernement représentant l'ensemble du peuple appartenant au territoire sans distinction de race, de croyance ou de couleur [1322].

La mention d'une nécessaire absence de distinction de race, de croyance ou de couleur introduit la possibilité que le droit à l'autodétermination soit un droit réparateur puisqu'un gouvernement qui y manquerait pourrait faire l'objet d'une sécession de la part de la population qu'il opprime. Une tension persiste donc à propos de l'inscription de l'autodétermination dans le contexte de décolonisation puisque la réparation qu'il permettrait viendrait pallier les dommages causés par la colonisation. La position d'Erica-Irene Daes semble aller dans ce sens lorsqu'elle qualifie le droit à l'autodétermination comme une construction tardive de l'État à laquelle les peuples autochtones pourraient à présent prendre part [1323].

Dans ce cadre, le droit à l'autodétermination serait un droit réparateur destiné à compenser une situation historique. Il se justifierait par la restitution d'un droit bafoué et non par la

1320. Assemblée générale, *Principes qui doivent guider les États-membres pour déterminer si l'obligation de communiquer des renseignements, prévue à l'alinéa* e *de l'Article 73, leur est applicable ou non*, A/RES/1541, New York : Nations unies, 15 déc. 1960, principes IV et V.

1321. Pour les éléments sur la doctrine, voir Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, *op. cit.*, p. 60 ; Karen Knop, *Diversity and Self-Determination in International Law*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, pp. 75-77.

1322. Assemblée générale, *Déclaration relative aux principes du droit international*, *op. cit.*

1323. Daes, *Note explicative concernant le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones*, *op. cit.*, para. 26.

reconnaissance d'un nouveau droit qui découlerait de la qualité de peuple [1324]. Le préambule de la DDPA fournit une indication qui pourrait faire du texte un outil de réparation. Le paragraphe 6 du préambule indique ainsi que l'Assemblée générale est « préoccupée par le fait que les peuples autochtones ont subi des injustices historiques à cause, entre autres, de la colonisation et de la dépossession de leurs terres, territoires et ressources, ce qui les a empêchés d'exercer, notamment, leur droit au développement conformément à leurs propres besoins et intérêts ». L'identité entre l'article 3 de la DDPA et le paragraphe 2 de la résolution 1514, et la mention de l'auto-administration (*self-government*) dans l'article 4 qui est un terme présent dans les articles 73 et 76 de la Charte des Nations unies relatifs aux territoires non autonomes renforcent cette analyse.

Néanmoins, seul le préambule de la DDPA se réfère à la colonisation et sans la lier aux dispositions prises au cours du contexte de décolonisation. Les articles 3 et 4 établissent, de plus, des formulations générales du droit à l'autodétermination sans que l'idée de droit réparateur ne soit évoquée. L'article 3 reprend également la formulation de l'article premier des deux Pactes et non pas seulement de la résolution 1514. L'extension du droit à l'autodétermination à l'autonomie scelle donc définitivement son application à un contexte qui n'est pas celui de la décolonisation puisque l'autonomie ne fait pas partie des résolutions de la décolonisation. Si la DDPA maintient le principe d'intégrité territoriale sans y introduire la possibilité d'une sécession réparatrice, la reconnaissance du droit à l'autodétermination pour les peuples autochtones remet en cause la doctrine de l'eau bleue. L'autodétermination ne vaut donc plus seulement pour le contexte de décolonisation mais s'étend à la qualité de « peuples », autochtones compris et peu importe le lien de subjugation à une puissance extérieure. Une extension juridique se produit bien par l'appropriation que les peuples autochtones font de l'autodétermination. Le concept de *terra nullius* subit alors une remise en cause puisque des sujets exclus du droit international l'intègrent à présent. Cela n'implique cependant pas une rétroactivité sur l'absence de validité des traités passés entre les peuples autochtones et les colonisateurs au vu de l'absence de reconnaissance de ces accords au niveau international.

Le principe d'*uti possidetis* reste valide par le maintien de l'intégrité territoriale. L'extension de l'autodétermination au contexte non décolonial pourrait, néanmoins, le remettre en cause du fait que la conservation des limites territoriales issues de la décolonisation ne vaut plus si le contexte en question n'est plus celui de la décolonisation. La DDPA ne mentionne pas

1324. Pour ces éléments, voir Knop, *Diversity and Self-Determination in International Law*, *op. cit.*, pp. 260-274 ; Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards*, *op. cit.*, p. 149.

explicitement cette remise en cause, mais l'interdiction de la sécession limite considérablement une modification de frontières. Les changements territoriaux qui peuvent alors avoir lieu auraient trait aux régimes d'autonomie mis en œuvre au sein des États. Une casuistique de l'autonomie serait nécessaire pour étudier la contestation des délimitations issues de la décolonisation, particulièrement en Amérique latine. Celle-ci est encouragée par le paragraphe 23 de la DDPA qui considère « que la situation des peuples autochtones n'est pas la même selon les régions et les pays, et qu'il faut tenir compte de l'importance des particularités nationales ou régionales, ainsi que de la variété des contextes historiques et culturels ». Cela vaut donc certainement pour l'application du droit à l'autodétermination et à l'autonomie. L'existence de revendications transfrontalières, comme chez les Aymaras et les Mapuche, confirme que la revendication d'autodétermination par les peuples autochtones remet en cause l'héritage de la distribution territoriale issue de la décolonisation dans certaines situations. D'autres se caractérisent plutôt par une autonomie interne au pays concerné et ne proposent donc pas une redéfinition des frontières, bien que les limites administratives nationales soient fréquemment questionnées, comme en attestent les revendications transdépartementales des Aymaras en Bolivie.

Revient alors la question des limites posées à l'autodétermination par l'autonomie. Une résolution déjà mentionnée de ce problème est l'ouverture du champ d'interprétation que produit la reconnaissance de l'autonomie qui peut donner lieu à des formes diverses d'autodétermination sans la sécession. De plus, si limitation à l'autonomie il y a, elle ne fait que déplacer une limite déjà existante au droit à l'autodétermination en droit international qu'est celle de son application aux cas de décolonisation. Une extension de l'autodétermination est donc bien à l'œuvre dans son attribution à un nouveau sujet, que sont les peuples autochtones, et dans son association à l'autonomie. Cette extension pourrait, néanmoins, conduire à une perte en précision étant donné que l'autodétermination acquerrait une multitude de sens encore indéfinis. C'est pourquoi l'affirmation de sa centralité et son lien avec les autres droits reconnus dans la DDPA est essentiel afin de mieux caractériser ce nouveau droit et de comprendre son application par l'autonomie.

8.2.2 Une centralité réaffirmée

La tension dans la définition d'un concept entre son extension et sa précision se retrouve dans l'analyse des évolutions du droit à l'autodétermination reconnu aux peuples autochtones.

Les interprétations juridiques auxquelles il donne lieu se divisent, de ce fait, entre une approche maximaliste qui fait du droit à l'autodétermination un droit parapluie et une approche minimaliste, qui dénonce le risque de son inapplicabilité législative et sa possible perte de sens, ce que défend par exemple Rodolfo Stavenhagen. L'usage de l'autodétermination pour justifier des droits « culturels », comme à la langue, à la religion ou à l'éducation, dans une interprétation maximaliste, pourrait également affaiblir les fondements juridiques de ces droits. L'approche minimaliste offrirait, au contraire, l'avantage de la précision juridique et de son champ d'application, mais au détriment de son adaptabilité à différents contextes et à sa revendication par différents types d'acteurs.

Alexandra Xanthaki propose de chercher un juste milieu entre les deux interprétations qui ne fasse pas du droit à l'autodétermination un seul droit à l'État par l'indépendance ou un droit parapluie qui comprenne tous les droits accordés aux peuples autochtones [1325]. Ce juste milieu souligne la centralité du droit à l'autodétermination à la fois dans la DDPA et dans les revendications des peuples autochtones. Sa position dans les articles 3 et 4 en atteste, d'autant plus que les peuples autochtones revendiquaient au départ une inscription de l'autodétermination dans l'article premier. Cette centralité se trouve réaffirmée car, en droit international, elle avait déjà ce statut central dans plusieurs textes mais son affirmation par les peuples autochtones prend une autre forme puisque, cette fois-ci, elle ne se transforme pas en droit à l'État.

Dans la recherche d'un juste milieu entre les deux interprétations de l'autodétermination, l'architecture juridique de la DDPA conduit plutôt à en faire un droit structurant, au lieu de parapluie pour l'approche maximaliste et d'un droit isolé des autres pour l'approche minimaliste. Il ne serait donc pas englobant, comme le voudrait la forme parapluie, mais sous-tendrait la justification juridique de l'accès à d'autres droits. Les droits culturels conserveraient leur propre justification mais seraient en dernier ressort sous-tendus par l'autodétermination. L'article premier des Pactes de 1966, que reprend l'article 3 de la DDPA, permet d'argumenter en ce sens car il accorde aux peuples le droit à déterminer « librement leur statut politique et [d'assurer] librement leur développement économique, social et culturel ». L'autodétermination justifie donc l'accès à un nombre de droits dans les domaines suscités. Néanmoins, le risque

1325. Gudmundur Alfredsson, « Different Forms of and Claims to the Right of Self-Determination », *in* Donald Clark et Robert G. Williamson (dir.), *Self-Determination : International Perspectives*, New York : Macmillan Press, 1996, pp. 75-76 ; Rodolfo Stavenhagen, « Self-Determination: Right or Demon? », *in* Donald Clark et Robert G. Williamson (dir.), *Self-Determination : International Perspectives*, New York : Macmillan Press, 1996, p. 7 ; cités dans Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards*, *op. cit.*, pp. 152-154.

de la trop grande extension induite par l'approche maximaliste se pose à nouveau car, dans ce cas, l'autodétermination pourrait n'être qu'un principe général pour l'accès à de nouveaux droits sans qu'un sens propre lui soit attribué.

L'originalité de la DDPA, au regard de l'histoire de l'autodétermination aux Nations unies [1326], est que l'autodétermination trouve un sens précis dans l'article 4 qui l'associe clairement à l'autonomie. Le cas des peuples autochtones se situe donc dans cette situation paradoxale entre une approche maximaliste du droit à l'autodétermination et une définition plus précise qui en fait un droit à l'autonomie. Dans les deux approches, néanmoins, l'aspect structurant de ce droit revient, comme en atteste la formulation de l'article 4 qui leur confère un « droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales », et fait donc de l'autodétermination un fondement de cette auto-administration. Centralité et position structurante caractérisent ainsi l'autodétermination dans la DDPA. L'extension juridique de ce droit, précédemment analysée au travers de son attribution à un nouvel acteur et de son association à l'autonomie, produit un gain en précision puisque l'autodétermination devient à la fois un droit structurant et un droit à l'autonomie. L'autonomie sert donc une double dynamique d'extension et de précision, ce qui justifie sa place centrale au cœur de l'analyse.

Le statut juridique du droit à l'autodétermination des peuples autochtones nécessite, cependant, d'être précisé afin d'établir son lien avec les autres droits et de rendre plus concret son caractère structurant. L'autodétermination, par son attribution à un groupe, a le statut de droit collectif, ce qui le distingue des droits individuels. Comme indiqué en introduction, les droits collectifs peuvent prendre trois sens distincts que sont l'impossibilité d'être exercé individuellement, le fait d'être attribué au groupe comme possesseur de ce droit, et relevant de l'intérêt du groupe dans son ensemble. Chaque acception rompt à différents degrés avec une conception individuelle des droits puisque la dernière autorise qu'un individu se fasse le représentant de l'intérêt du groupe. James Buchanan souligne qu'en droit international les droits collectifs existent déjà pour les États et que la revendication qu'en font les peuples autochtones ne remet donc pas en cause la structure juridique présente.

Selon lui, seul le deuxième sens des droits collectifs – le fait d'être attribué au groupe comme possesseur de ce droit – pourrait remettre en cause le cadre conceptuel de la théorie

1326. Pour une interprétation juridique de cette histoire, voir Helen Quane, « The United Nations and the Evolving Right to Self-Determination », *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 47, nº 3, 1998, pp. 537-572.

morale individualiste du droit international en faisant du groupe le titulaire moral de ce droit et non plus seulement la justification du bien-être individuel. Buchanan récuse cette option pour défendre l'approche morale individualiste et faire du droit à l'autodétermination un droit réparateur [1327]. S'il n'est pas possible de résoudre définitivement ce débat ici [1328], l'existence de droits collectifs, et peu importe la justification morale apportée en dernière instance, marque une rupture avec l'histoire du traitement des minorités et des peuples autochtones dans le droit international. Inis Claude en rend compte en ces termes pour la période d'après seconde guerre mondiale :

> La tendance générale du mouvement d'après-guerre pour la promotion des droits humains a été de subsumer le problème des minorités nationales sous le problème plus large de la garantie des droits individuels fondamentaux à tous les êtres humains, sans référence à l'appartenance à des groupes ethniques. L'hypothèse principale a été que les membres des minorités nationales n'ont pas besoin, n'ont pas le droit ou ne peuvent pas se voir accorder des droits à caractère spécial. La doctrine des droits humains a été présentée comme un substitut au concept de droits des minorités, avec la forte implication que les minorités dont les membres bénéficient d'une égalité de traitement individuel ne peuvent légitimement exiger des facilités pour le maintien de leur particularisme ethnique. Ainsi, le mouvement des droits humains s'est allié spirituellement à l'idée selon laquelle l'identité collective des minorités nationales peut tout à fait être brisée par un processus d'assimilation [1329].

Le droit à l'autodétermination se trouve donc pris dans un débat sur sa nature juridique qui vise à déterminer s'il est un droit humain, donc individuel, ou un droit collectif, ou si les deux formes sont complémentaires. Ce lien entre les deux statuts apparaît déjà dans la pratique juridique, notamment celle des Organes conventionnels de l'ONU. Luis Rodríguez-Piñero parle de « synergie » entre les obligations générales des États en matière de droits humains et les droits affirmés dans la DDPA. Selon lui, « cela est particulièrement pertinent dans les domaines de préoccupation prioritaire pour les peuples autochtones, notamment l'autodétermination, l'intégrité culturelle, les terres et les ressources naturelles, et le progrès social et économique » [1330]. Le Comité des droits de l'homme reconnaît en 1984 la relation

1327. Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, *op. cit.*, pp. 410-415.
1328. Pour une analyse complète de ce problème et une tentative de résolution, voir Jessika Eichler, *Reconciling Indigenous Peoples' Individual and Collective Rights: Participation, Prior Consultation and Self-Determination in Latin America*, Indigenous Peoples and the Law 1, New York : Routledge, 2019.
1329. Inis Claude, *National Minorities: An International Problem*, Harvard : Harvard University Press, 1955.
1330. Luis Rodríguez-Piñero, « "Where Appropriate": Monitoring/Implementing of Indigenous Peoples' Rights Under the Declaration », *in* Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen (dir.), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, Copenhague : IWGIA, 2009, p. 319.

spéciale que le droit à l'autodétermination détient avec les autres droits humains, ce qui le distingue d'un simple droit à l'indépendance [1331].

Néanmoins, une tension persiste entre la perspective individualiste des droits humains et le caractère collectif du droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Claire Charters ne voit cette tension résolue que par une extension de la conception des droits humains aux droits collectifs [1332]. Cette extension ferait de l'exercice de l'autodétermination un moyen de « permettre aux groupes de transmettre leur culture et de participer collectivement aux processus politiques, économiques et sociaux » mais elle devrait affronter, sur ce point, les oppositions des États qui voudraient restreindre la portée de l'autodétermination en l'éloignant des droits collectifs, comme l'analyse Isabelle Schulte-Tenckhoff [1333]. L'ancienne rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones, Victoria Tauli-Corpuz, ne semble pas prendre en compte cette contradiction lorsqu'elle qualifie l'autodétermination de « droit de la personne » qui est essentiel à la jouissance des droits humains individuels et collectifs des peuples autochtones [1334]. Alexandra Xanthaki souligne également l'absence de contradiction mais, cette fois-ci, entre l'autodétermination comme principe général et droit humain. Selon elle, des notions comme l'égalité ou le respect pour la vie humain et la dignité ont ce double statut. En tant que principe, l'autodétermination peut servir comme norme fondamentale d'interprétation (*basic standard of interpretation*) afin d'éclaircir une règle coutumière peu claire ou ambiguë, comme le propose Antonio Cassese [1335], ou un conflit juridique lié aux droits humains. Au contraire, considérée comme droit humain, l'autodétermination enjoint la formulation d'une demande précise qui doit aboutir à un résultat spécifique [1336].

Le juriste et ancien rapporteur spécial sur les droits des peuples autochtones, James Anaya, propose une tentative de résolution du débat plus aboutie. Selon lui, le droit à l'autodétermination est un droit humain car, par son statut de principe, il « s'inscrit dans le cadre des droits humains du droit international et bénéficie donc aux êtres humains *en tant*

1331. Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards*, *op. cit.*, p. 148.
1332. Claire Charters, « The Legitimacy of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples », *in* Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen (dir.), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, Copenhague : IWGIA, 2009, p. 289.
1333. Isabelle Schulte-Tenckhoff, « Treaties, Peoplehood, and Self-Determination: Understanding the Language of Indigenous Rights », *in* Elvira Pulitano (dir.), *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012, pp. 79-80.
1334. Victoria Tauli-Corpuz, *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, A/74/149, New York : Assemblée générale, Nations Unies, 17 juill. 2019, para. 15.
1335. Antonio Cassese, *Self-Determination of Peoples: A Legal Reappraisal*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995, p. 132.
1336. Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards*, *op. cit.*, pp. 156-157.

qu'êtres humains et non à des entités souveraines en tant que telles »[1337]. Sa portée doit ainsi être universelle, ou comme le veut le principe de droit international *erga omnes*, appliqué à l'égard de tous. Antonio Cassese reconnaît le droit à l'autodétermination comme droit *erga omnes* puisque

> les États ont toujours considéré que (a) l'autodétermination doit être respectée par tout État (…), (b) elle doit être respectée indépendamment du fait que des États tiers, se trouvant dans la même situation, se conforment ou non aux normes sur l'autodétermination et (c) tout autre sujet international est en droit d'exiger le respect de l'autodétermination[1338].

Selon cette analyse, l'extension du droit à l'autodétermination à l'ensemble des sujets internationaux en fait nécessairement un droit humain, ou du moins le met en étroite relation avec le droit international relatif aux droits humains. Anaya résume ainsi cette relation : « en substance, l'autodétermination comprend une norme de légitimité gouvernementale dans le cadre des droits humains modernes ». La question de la distinction entre autodétermination externe et interne – la seconde pouvant être qualifiée par le terme d'« autonomie » – émerge à nouveau étant donné que l'autodétermination interne serait celle relative aux droits humains alors que l'externe aurait trait à la sécession et à la libération en tant que groupe d'un joug étranger. Néanmoins, cette dichotomie fausse l'analyse puisqu'elle s'appuie sur une vision stato-centrée de l'autodétermination et accepte implicitement la limitation intrinsèque du droit à l'autodétermination des peuples autochtones qui se cantonnerait à l'autonomie interne[1339].

Pour y remédier, Anaya propose une autre distinction, déjà présentée en introduction. Il sépare l'autodétermination constitutive de l'autodétermination courante. La première requiert que « l'ordre institutionnel gouvernant soit substantiellement la création d'un processus guidé par la volonté du peuple, ou des peuples, gouvernés » ; la deuxième implique que « l'ordre institutionnel gouvernant, indépendamment du processus conduisant à sa création ou son altération, soit un ordre au sein duquel le peuple peut vivre et se développer librement de manière continue »[1340]. Dans ce cadre, les deux formes d'autodétermination conservent leur lien avec les droits humains par les différents droits propres à ce domaine qu'elles incluent implicitement. Si la réflexion d'Anaya prend une voie détournée par rapport au problème de la conciliation entre droits collectifs et individuels, elle souligne néanmoins les multiples dimensions de l'autodétermination une fois dissociée de la sécession et de la forme étatique.

1337. Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, *op. cit.*, p. 76. Italiques originales.
1338. Cassese, *Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, p. 134.
1339. Stavenhagen, « Self-Determination : Right or Demon ? », *op. cit.*, pp. 4-5.
1340. Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, *op. cit.*, p. 81.

Une interprétation de l'autodétermination externe en lien avec les peuples autochtones pourrait, de plus, faire valoir que l'externalité dans leur cas renvoie à leur relation avec l'État et nullement à leur séparation d'avec celui-ci. Le MEDPA qualifie également d'autodétermination externe la participation internationale des peuples autochtones à l'élaboration des normes les concernant [1341]. L'article 36 de la DDPA va encore plus loin puisqu'il reconnaît aux peuples autochtones, en particulier pour ceux qui vivent de part et d'autre de frontières internationales, un droit à l'entretien de relations transnationales avec leurs propres membres ou avec d'autres peuples.

Le débat sur le statut juridique du droit à l'autodétermination des peuples autochtones reste, toutefois, incomplet sans prendre en compte les autres droits auquel la DDPA le lie. Son caractère structurant et central se confirme alors puisqu'il pose les conditions d'exercice de ces autres droits dont le caractère collectif ressort clairement. Ceux-ci sont divers mais s'articule autour de deux piliers que sont le droit au territoire et à la participation. Une réciprocité s'établit entre eux et l'autodétermination, comme le note Mauro Barelli : « d'une part, la reconnaissance du droit à l'autodétermination renforce la nature et la portée de ces droits, tandis que, d'autre part, l'exercice effectif de ces derniers devient vital pour la réalisation de l'autodétermination » [1342]. L'analyse de l'architecture de la DDPA éclaire aisément la centralité de cette relation. Les dix premiers articles renvoient aux droits fondamentaux des peuples autochtones où la mention de l'État est quasi absente. Une deuxième partie du texte comprend la majorité des articles avec une structure récurrente qui énonce le droit en question dans un premier alinéa et précise dans un second l'action attendue des États pour l'application de celui-ci. Une dernière section définit les engagements de l'ONU et des États vis-à-vis de la Déclaration [1343].

Une première formulation du droit à la participation à la vie de l'État apparaît à l'article 5 comme pendant du droit au maintien et renforcement des institutions propres. Elle fait ainsi suite au droit à l'autonomie. Mais les articles 18 et 19 établissent une formulation plus aboutie de ce droit. Leur originalité réside dans le fait que deux articles y sont consacrés, le premier définissant le droit et le deuxième les obligations des États, alors que ces deux aspects

1341. Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Action menée aux fins de la mise en œuvre de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : les peuples autochtones et le droit à l'autodétermination*, A/HRC/48/75, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 4 août 2021, para. 31.
1342. Mauro Barelli, *Seeking Justice in International Law: The Significance and Implications of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Routledge Research in International Law, Londres : Routledge, 2016, p. 26.
1343. Le détail de cette analyse se trouve dans Bellier, Cloud et Lacroix, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, *op. cit.*, p. 38.

sont, en général, séparés par un alinéa. L'article 18 semble fonctionner en miroir de l'article 5 puisqu'il énonce d'abord le droit à la participation puis celui d'avoir des institutions propres. Il dispose : « les peuples autochtones ont le droit de participer à la prise de décisions sur des questions qui peuvent concerner leurs droits, par l'intermédiaire de représentants qu'ils ont eux-mêmes choisis conformément à leurs propres procédures, ainsi que le droit de conserver et de développer leurs propres institutions décisionnelles ». L'article 19, quant à lui, dispose : « les États se concertent et coopèrent de bonne foi avec les peuples autochtones intéressés – par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives – avant d'adopter et d'appliquer des mesures législatives ou administratives susceptibles de concerner les peuples autochtones, afin d'obtenir leur consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause ».

Comme le précisent Irène Bellier, Leslie Cloud et Laurent Lacroix, « ces deux articles font écho au droit à l'autodétermination des peuples autochtones comme sujets politiques et juridiques, invoquent deux principes de partenariat (concertation et coopération) et un principe éthico-moral (bonne foi), non sans renvoyer au droit fondamental, celui du consentement » [1344]. La formulation du consentement est ici essentielle puisqu'elle établit le niveau le plus contraignant pour l'État dans sa relation avec les peuples autochtones, en plus de la consultation, la concertation et la coopération qui sont présents selon différentes combinaisons au sein de la DDPA. Mauro Barelli propose de diviser en deux catégories les dispositions relatives au consentement. « La première contient les dispositions qui empêchent expressément les États d'entreprendre une action spécifique en l'absence du consentement des peuples autochtones. (…) La deuxième catégorie comprend les dispositions qui demandent aux États de consulter les peuples autochtones afin d'obtenir leur consentement avant d'entreprendre certaines actions ». La première établit donc un devoir obligatoire, au contraire d'un devoir contextualisé pour la deuxième [1345].

La DDPA augmente ainsi le niveau de contrainte dans le respect des décisions prises par les peuples autochtones vis-à-vis de la Convention 169 qui ne mentionnait qu'une seule fois le consentement. L'étude que le MEDPA consacre au consentement préalable, libre et éclairé le qualifie de « norme des droits de l'homme fondée sur les droits fondamentaux que sont le droit à l'autodétermination et le droit de ne pas être victime de discrimination raciale », notamment

1344. *Ibid.*, p. 41.
1345. Mauro BARELLI, « Chapter 9. Free, Prior, and Informed Consent in the UNDRIP », *in* Jessie HOHMANN et Marc WELLER (dir.), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples : A Commentary*, Oxford Commentaries on International Law, Oxford : Oxford University Press, 2018, p. 249.

par son lien avec l'article 25 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques [1346]. Son inscription dans le droit international relatif aux droits humains est claire, de même que l'absence de création de nouveaux droits pour les peuples autochtones et le caractère structurant de l'autodétermination pour le consentement. Le MEDPA écarte, cependant, toute possibilité d'exercer ce droit individuellement [1347].

Le droit à la participation fait émerger à nouveau la distinction entre autodétermination interne et externe, bien que James Anaya préfère parler d'aspect dual de ce droit [1348]. Le droit à des processus décisionnels libres de toute influence extérieure et mis en œuvre par les peuples autochtones au travers de leurs propres institutions renvoie au plan interne. Au contraire, la participation à des processus organisés par l'État et la possibilité d'en déterminer l'issue constituent le plan externe [1349]. Cette distinction peut schématiquement être rapprochée de celle entre droit négatif et droit positif. Sur le plan interne, les droits qui impliquent une non-ingérence partielle de l'État, qui doit tout de même fournir une assistance technique et financière pour que les peuples autochtones puissent jouir des droits de la DDPA – comme le dispose son article 39 mais également l'article 4 qui mentionne le droit « de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes » –, peuvent être qualifiés de négatifs. Au contraire, ceux qui induisent un rôle actif de l'État seraient positifs [1350]. Au niveau régional, la Cour interaméricaine des droits de l'homme reconnaît en 2007 dans la décision « peuple Saramaka contre État du Suriname » un droit à la participation effective en lien avec le consentement et le droit aux terres, aux territoires et ressources [1351].

Avec la participation, le droit aux terres, territoires et ressources occupe une place centrale dans la DDPA et possède un lien étroit avec l'autodétermination. Il est énoncé dès le préambule, qui signale que l'Assemblée générale est « convaincue que le contrôle, par les

1346. Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Consentement préalable, libre et éclairé*, *op. cit.*, para. 3 & 25.
1347. *Ibid.*, para. 13.
1348. James Anaya, « The Right of Indigenous Peoples to Self-Determination in the Post-Declaration Era », *in* Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen (dir.), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, Copenhague : IWGIA, 2009, p. 192.
1349. Sur cette distinction, voir Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Rapport final sur l'Étude sur les peuples autochtones et le droit de participer à la prise de décisions*, A/HRC/EMRIP/2011/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 26 mai 2011, para. 18 & 33 ; Tauli-Corpuz, *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, *op. cit.*, para. 15 ; Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Les peuples autochtones et le droit à l'autodétermination*, *op. cit.*, para. 19.
1350. Rhiannon Morgan, *Transforming Law and Institution: Indigenous Peoples, the United Nations and Human Rights*, Non-State Actors in International Law, Politics and Governance Series, Burlington : Ashgate, 2011, p. 159.
1351. Pour une analyse des décisions de la Cour en lien avec le droit à la participation, voir Eichler, *Reconciling Indigenous Peoples' Individual and Collective Rights*, *op. cit.*, pp. 62-69.

peuples autochtones, des événements qui les concernent, eux et leurs terres, territoires et ressources, leur permettra de perpétuer et de renforcer leurs institutions, leur culture et leurs traditions et de promouvoir leur développement selon leurs aspirations et leurs besoins », et se retrouve dans les articles 25 à 32, à l'exception du 31. De plus, « les articles 19 [sur la participation] et 32 sont les deux seuls à combiner une triade de principes : appeler à la (coopération de) "bonne foi" des États, obtenir le consentement des peuples autochtones et traiter d'adoption législative » [1352]. Albane Geslin note que la multiplicité des termes employés dans la DDPA – comme possession, occupation, appartenance, et utilisation – rompt avec un certain ethnocentrisme de la Convention 169, laquelle ne se réfère qu'aux droits de propriété et de possession des terres [1353].

En 2001, Erica-Irene Daes publie un rapport dans lequel elle rappelle le lien historique entre l'autodétermination pour les peuples colonisés et la souveraineté permanente sur les ressources naturelles établie par le droit international, et conclut à sa validité pour les peuples autochtones malgré l'absence d'une reconnaissance explicite [1354]. Le deuxième paragraphe de l'article 26 s'en rapproche le plus. Il dispose : « les peuples autochtones ont le droit de posséder, d'utiliser, de mettre en valeur et de contrôler les terres, territoires et ressources qu'ils possèdent parce qu'ils leur appartiennent ou qu'ils les occupent ou les utilisent traditionnellement, ainsi que ceux qu'ils ont acquis ». Le MEDPA fait aisément le lien entre le territoire, la participation et l'autodétermination dans son analyse du consentement. Il affirme que ce dernier « constitue trois droits interdépendants et cumulatifs des peuples autochtones, à savoir le droit d'être consulté, le droit de participer et le droit à leurs terres, territoires et ressources » [1355]. Le même rapport souligne également le lien historique entre l'autodétermination et le contrôle sur les terres et ressources. Dans son étude du droit à l'autodétermination, le MEDPA réaffirme le caractère structurant du droit à l'autodétermination et son lien particulier avec les droits aux territoires et à la participation :

> Tous les droits énoncés dans la Déclaration sont indivisibles, interdépendants et fondés sur le droit fondamental des peuples à disposer d'eux-mêmes. L'exercice de l'autodéter-

1352. Bellier, Cloud et Lacroix, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, *op. cit.*, p. 45.
1353. Albane Geslin, « La protection internationale des peuples autochtones : de la reconnaissance d'une identité transnationale autochtone à l'interculturalité normative », *Annuaire Français de Droit International*, vol. LVI, 2011, p. 24.
1354. Erica-Irene Daes, *Souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources naturelles*, E/CN.4/Sub.2/2004/30, New York : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 13 juill. 2004, para. 55.
1355. Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Consentement préalable, libre et éclairé*, *op. cit.*, para. 14.

mination est donc indispensable pour que les peuples autochtones jouissent de tous leurs autres droits, y compris, et c'est important, des droits fonciers (art. 25 à 28, 30 et 32) et du droit de participer à la vie politique (art. 18 à 20 et 34). Le Comité des droits de l'enfant et le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale ont également fait le lien entre droits fonciers et autodétermination [1356].

Le caractère central et structurant de l'autodétermination, ainsi que son lien avec la participation et le territoire se confirment ainsi, bien que l'assise territoriale ne doit pas être interprétée comme restrictive de l'exercice du droit à l'autodétermination, ce que rappelle le rapport de la réunion des experts sur l'autonomie autochtone de 1991 [1357]. Si le débat sur son appartenance aux droits humains ou collectifs n'est pas définitivement tranché, celle à la coutume juridique de droit international est certaine. Le droit à l'autodétermination fait l'objet d'une *opinio juris* indiscutable et de plusieurs précédents juridiques internationaux ; deux éléments nécessaires à la qualification de coutume juridique de droit international. Pour le droit aux terres, territoires et ressources, la Cour interaméricaine des droits de l'homme statue en 2001 qu'« il existe un droit coutumier international en vertu duquel sont affirmés les droits des peuples autochtones sur leurs terres traditionnelles » [1358]. Le droit à l'autodétermination occupe donc cette place centrale et structurante dans le régime juridique des peuples autochtones, rendue également possible par son extension à ce nouveau sujet de droit international et au droit à l'autonomie.

Conclusion

Les deux éléments principaux développés au cours de ce chapitre valide l'existence d'un nouvel acteur diplomatique vis-à-vis des États. Le premier renvoie à la constitution d'institutions internationales au sein de l'ONU propres aux peuples autochtones qui établissent les conditions d'un face à face avec les États. Le deuxième tient aux transformations juridiques du droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Plusieurs processus sociaux interviennent dans l'émergence de ce nouvel acteur. La multiplication des instances dédiées à leur situation accentue la socialisation des peuples autochtones au niveau international. La pra-

1356. *Idem*, *Les peuples autochtones et le droit à l'autodétermination*, *op. cit.*, para. 14.
1357. Commission des droits de l'homme, *Report of the Meeting of Experts to Review the Experience of Countries in the Operation of Schemes of Internal Self-Government for Indigenous Peoples*, E/CN.4/1992/42, Nuuk : Nations unies, 1991, para. 5.
1358. Pour cette analyse et la citation, voir Bellier, Cloud et Lacroix, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, *op. cit.*, p. 51.

tique diplomatique qu'ils y développent renforce leur mobilisation et participe à la constitution d'experts dotés d'un savoir-faire. Le compromis qui aboutit à la DDPA en atteste.

L'institutionnalisation et participation des peuples autochtones transforment ainsi le cadre au sein duquel ils interagissent avec les États, ce que permet d'analyser la sociologie d'Erving Goffman. Dans ce face à face, les peuples autochtones font valoir une autre conception de l'organisation politique qui s'oppose à celle des États fondée sur la souveraineté. Ils adoptent, toutefois, des stratégies d'action différentes principalement dues à leur degré de socialisation au sein des organisations internationales. Une première se plie davantage aux règles d'intervention au sein de l'ONU en s'évertuant de contribuer au débat juridique en cours, alors qu'une deuxième rompt avec celles-ci pour énoncer une dénonciation directe des violations des droits des peuples autochtones. Dans les deux cas, une même revendication de l'autodétermination, mais sous différentes formes, atteste de la transformation du cadre d'interaction. Les États tâchent alors de ne pas perdre la face en maintenant une ligne d'action qui ne prend pas en compte l'évolution du droit à l'autodétermination, et ce même pour ceux dits alliés des peuples autochtones.

Cette évolution de l'autodétermination prend justement deux formes que sont l'extension d'un droit auparavant limité aux seuls États et la réaffirmation de sa centralité. L'adoption de la Déclaration des droits des peuples autochtones en 2007 consacre la reconnaissance du droit à l'autodétermination à un nouveau sujet. Cette extension n'est pas justifiée au nom de l'appartenance à une situation coloniale, au contraire des autres applications du droit à l'autodétermination dans le droit international. Par son extraction hors du contexte de la décolonisation, l'autodétermination trouve une deuxième forme d'extension grâce à son association à l'autonomie qui, de manière ambivalente, en réduit la portée par la prohibition de toute sécession mais étend les formes possibles de sa mise en œuvre par le champ d'interprétation qu'elle ouvre. Son extension ne réduit cependant pas sa précision et sa centralité puisque l'autodétermination fait figure de droit structurant aux deux piliers de la DDPA que sont la participation et le territoire.

À la fois les processus de socialisation et de participation au niveau international et les transformations juridiques qu'ils impliquent fondent ainsi l'appropriation du droit à l'autodétermination par les peuples autochtones. La diplomatie autochtone trouve, de ce fait, sa spécificité non plus dans la gestion des séparations – l'interdiction de la sécession en est une illustration – mais de celle des superpositions avec les différents niveaux de pouvoir de l'État ;

dans ce troisième espace de souveraineté dont parle Kevin Bruyneel. L'analyse de la gestion des superpositions et de ses conséquences sur l'État permet à présent de rendre compte, au-delà des débats juridiques, de la pratique de l'autodétermination des peuples autochtones dans une nouvelle configuration mondiale.

Chapitre 9

Une formulation internationale d'autonomie politique

Cette troisième partie a commencé par l'analyse successive de la situation nationale de la Bolivie et du Chili puis de la participation des peuples autochtones dans les négociations internationales autour de leurs droits. Ce dernier chapitre vise à présent à réunir ces approches pour se concentrer sur deux aspects de l'autodétermination des peuples autochtones jusqu'ici abordés de manière conjointe. Le premier concerne la place de leur droit à l'autodétermination dans le système international contemporain marqué par la mondialisation. Par « place », ce sont à la fois ses fonctions et ses conditions dans la mondialisation qui demandent d'être analysées. Partir des premières n'implique pas nécessairement d'adopter une approche fonctionnaliste, qui ferait de la contribution d'un phénomène social à la stabilité de la structure sa raison d'être [1359], mais plutôt d'établir ici les « raisons pratiques » – pour reprendre l'expression de Bourdieu qui vise ainsi à établir une sociologie relationnelle et dispositionnelle [1360] – de la revendication de l'autodétermination dans sa constitution de dispositifs de solidarité.

L'autodétermination se comprend ainsi comme droit transversal pour un monde mondialisé grâce aux multiples fonctions qu'elle remplit au sein des processus de transformation des rapports sociaux au niveau international. Son apport se concrétise dans la résolution de questions internationales liées à la situation des peuples autochtones et aux divers secteurs sociaux qu'ils soient économiques, politiques ou culturels, ce qui fonde sa transversalité. Néanmoins,

1359. Voir par exemple Robert King Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York : Free Press, 2000, pp. 75-76.
1360. Voir notamment l'avant-propos de Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*

pour ce faire, ses conditions d'accès et d'exercice nécessitent d'être redéfinies comme le revendiquent les peuples autochtones, et ce que la DDPA intègre déjà. L'absence de conditions juridiques ou morales à son exercice fonde justement les bases de son exercice démocratique et plus largement interroge sa contribution à l'approfondissement de la démocratie en Bolivie et au Chili, mais aussi ailleurs. L'autodétermination devient, pour ces raisons, un pilier du système international en ce qu'il définit un moyen de contrôle sur les processus internationaux contemporains et établit des garanties démocratiques à l'exercice du pouvoir.

Le deuxième aspect aborde la redéfinition de l'État, d'abord d'un point de vue interne puis externe, que la revendication de l'autodétermination par les peuples autochtones implique. Par l'autonomie' qu'elle introduit au sein de la souveraineté étatique, l'autodétermination propose un dépassement ou une reformulation de l'État en fonction des positions politiques des différents groupes autochtones. Bien sûr, les résistances étatiques limitent considérablement ce changement. Elles ne brident, néanmoins, que partiellement les aspirations énoncées et les tentatives de mise en pratique de l'autodétermination. L'autonomie devient ici essentielle puisque, par sa transformation du sens de l'autodétermination, elle dissocie justement la relation qui liait auparavant l'autodétermination à l'État. Les relations internationales qui en découlent impliquent alors de penser l'articulation qu'établissent ces possibles autonomies et d'interroger la notion de cosmopolitisme. Dans cette réflexion finale, le caractère commun de la relation entre l'État et les peuples autochtones, qui aboutit à une revendication de l'autodétermination semblable, donne à voir le résultat de la comparaison menée jusqu'ici.

9.1 L'autodétermination comme pilier du système international

9.1.1 Un droit transversal pour un monde mondialisé

L'extension et la centralité de l'autodétermination autochtone établies précédemment confirme le double statut de ce droit comme principe et règle dont l'application répond à plusieurs problématiques de la mondialisation. La distinction entre règle et principe trouve dans la théorie de Ronald Dworkin un sens précis. La règle fonctionne selon un « mode du tout ou rien » (*all or nothing fashion*), c'est-à-dire que dans les circonstances où elle s'applique, elle détermine un résultat particulier, sans quoi elle n'est pas pertinente. Au contraire, le

principe possède une dimension relative à son poids ou importance qui permet d'établir une raison légale à une décision particulière. Cette dimension sert également à définir une hiérarchie dans le cas où des principes entreraient en conflit. Il occupe, enfin, un espace intermédiaire entre les règles et les principaux moraux et trouve donc sa validité dans des faits juridiques et de considérations morales [1361]. Comme déjà évoqué dans le chapitre 8, le droit à l'autodétermination a la particularité d'être à la fois un principe et une règle. L'analyse de celui-ci comme droit structurant démontre bien la relation qu'il possède avec d'autres droits qui, eux, définissent un résultat concret en fonction de leur champ d'application, comme c'est le cas pour le droit à la consultation et au consentement ; bien que la DDPA reste à niveau général qui n'est pas celui d'une loi nationale ou d'un décret, lesquels élaborent une règle détaillée. Ce double statut de l'autodétermination établit sa pertinence pour le contexte de mondialisation car il étend ainsi son champ d'application et intervient dans les problématiques contemporaines liées à ce contexte.

Plusieurs approches de ce contexte existent et divergent autant sur l'analyse de son contenu que de sa datation. La définition de Jan Aart Scholte, présentée dans l'introduction de cette partie, souligne bien la transformation sociale que la mondialisation implique par la multiplication des connexions supraterritoriales. Elle se rapproche, en cela, de la définition qu'en donne Anthony Giddens sur l'intensification des relations sociales malgré leur éloignement et que la théorie libérale en relations internationales résume par le concept d'interdépendance [1362]. Le risque d'en faire un processus historique semblable aux théories de la modernisation de nature linéaire et téléologique se présente toutefois. Frederick Cooper propose d'y remédier par l'analyse de la structure des mécanismes de connexion et de leurs limites sans nécessairement chercher à les subsumer dans un tout unique et d'en faire des éléments de rupture absolue avec des processus passés [1363]. Une multiplication et intensification des relations sociales au-delà des limites territoriales semble faire l'objet d'un consensus scientifique, sans néanmoins ignorer les processus de création de hiérarchies et de divisions que la mondialisation créent ou reconfigurent, ce qu'Antoine Vauchez souligne

---

1361. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge : Harvard University Press, 1978, pp. 24-27.
1362. Voir respectivement Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford university press, 1990, p. 64 ; Robert Keohane et Joseph Nye, *Power and Interdependence*, 4e éd., Boston : Longman, 2012.
1363. Frederick Cooper, « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? », *Critique internationale*, vol. 10, nº 1, 2001, pp. 122-123.

également[1364]. Il n'y a donc pas de nécessité historique à sa direction, de même qu'à son irréversibilité.

L'insertion des peuples autochtones dans la mondialisation fait, néanmoins, de ces derniers des acteurs qui échappent à l'emprise de l'action étatique avec un plus grand degré qu'auparavant, comme leur mobilisation internationale et la circulation du droit à l'autodétermination en attestent. Ils profitent en cela des circuits de connexions et d'échanges permis par ce contexte. Plusieurs échelles de gouvernance, comme les nomme Irène Bellier, émergent alors au niveau international, régional, national et local. La connaissance par des militant·es aymaras et mapuche, pas nécessairement internationalisés, de leur droit à l'autodétermination reconnu par l'ONU confirment ces circulations. Les politiques de décentralisation, analysées dans le chapitre 4, impliquent également des échanges entre échelles. La diffusion hégémonique des politiques néolibérales et multiculturelles à partir des années 1990 en Amérique latine en rend compte avec bien sûr des appropriations et adaptations en fonction des contextes. Des écarts existent toutefois et permettent de nuancer l'optimisme du prisme circulatoire. Irène Bellier pointe le risque de fétichisme du droit au niveau international qui n'aurait pas les résultats escomptés dans les espaces nationaux[1365]. Cette divergence se retrouve dans les différents types d'intervention à l'ONU, analysés dans le chapitre 8, qui illustrent la frustration des militant·es locaux face au manque d'application des mesures juridiques, mais aussi dans les difficultés à mettre en œuvre le droit à l'autodétermination des peuples autochtones en Bolivie et au Chili. La mondialisation réunit donc ces écarts importants dans des configurations semblables.

Ces écarts émergent, de plus, par l'action des acteurs économiques privés qui interviennent sur des territoires où se trouvent les peuples autochtones. Une approche néomarxiste de la mondialisation prend justement en compte l'action des premiers et, par là, interroge la place du droit à l'autodétermination dans ces processus. David Harvey analyse la mondialisation à partir d'une phrase de Marx sur la logique du capital qu'il définit comme « l'annihilation de l'espace par le temps »[1366]. Plus la production repose sur la valeur d'échange, plus il devient nécessaire de réduire les barrières existantes à l'échange et, par là, le temps de l'échange que contraint l'espace. Harvey élargit le processus d'accumulation primitive décrit par Marx à la variante du capitalisme qu'est le néolibéralisme et forge pour cela un nouveau

1364. Vauchez, « Le prisme circulatoire », *op. cit.*

1365. Irène Bellier, « Les échelles de la gouvernance des peuples autochtones, la mesure et le manque », *in* Bruno Baronnet et Sabrina Melenotte (dir.), *Peuples et savoirs autochtones à l'épreuve des (dé)mesures*, Paris : L'Harmattan, 2020, pp. 37-38.

1366. Cité dans David Harvey, *The Limits to Capital*, Londres : Verso, 2006, p. 377.

concept qu'est l'accumulation par dépossession. Il le définit par quatre caractéristiques que sont la privatisation et la marchandisation des biens publics, la financiarisation, la gestion et la manipulation des crises notamment par l'usage du « piège de la dette », et la redistribution étatique qui favorise les plus riches. Il prend le Chili comme exemple historique de ces processus de privatisation des services publics, et souligne l'importance des processus d'expulsion des paysans de leurs terres dans l'accumulation par dépossession [1367]. La privatisation des terres des communautés aymaras et mapuche au cours des dictatures respectives illustrent parfaitement ces processus, mais également les logiques marchandes qui concourent aux politiques mises en œuvre à leur égard plus récemment. La fin de la période de conquête territoriale implique ainsi une redistribution foncière en faveur des intérêts du capital puisqu'il n'existe plus de territoire disponible, qui ne soit pas l'objet d'une autorité étatique, pour les faire fructifier.

Harvey voit dans l'opposition à ces processus la nécessité du recours à un langage universalisant. Il explique ainsi que « la dépossession entraîne la perte de droits. D'où le recours à une rhétorique universaliste des droits humains, de la dignité, des pratiques écologiques durables, des droits environnementaux, etc., comme base d'une politique d'opposition unifiée », malgré la possible articulation entre droits individuels et néolibéralisme. La révolte autochtone menée par l'EZLN au Chiapas en 1994 constitue, selon lui, un exemple de cette opposition à la dépossession que soutient notamment la revendication de droits collectifs pour les peuples autochtones par son opposition à la privatisation des terres et territoires. Il attribue à cette opposition une économie morale, concept de l'historien Edward P. Thompson qui renvoie à des principes de justice le plus souvent implicites mais dont la violation génère une résistance, particulièrement de la part des classes populaires [1368].

S'appuyant sur les révoltes paysannes de la faim dans l'Angleterre du XVIIIe siècle, Thompson établit que les conditions matérielles ne sont pas suffisantes à l'explication et compréhension d'un mouvement social. À partir de son analyse, Didier Fassin distingue deux dimensions présentes dans le concept d'économie morale. La première renvoie à un système de biens et de prestations propres à des sociétés d'avant le marché, que Karl Polanyi caractérise par l'encastrement des activités sociales et économiques [1369]. La deuxième définit un système

1367. David HARVEY, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford : Oxford University Press, 2005, pp. 159-164.
1368. *Idem*, *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, pp. 178 & 204 ; Edward P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, History 322, New York : Vintage, 1966, p. 63 ; Edward P. THOMPSON, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, vol. 50, nº 1, 1971, p. 79.
1369. POLANYI, *The Great Transformation*, *op. cit.*, p. 60.

de normes et d'obligations qui circonscrit ce qui se fait de ce qui ne se fait pas. Cette double dimension est ainsi économique et morale, et institue une légitimité traditionnelle dans la révolte en partie fondée sur le sentiment d'appartenance communautaire. James Scott déplace le sens de ce concept en l'abordant comme le système de valeurs qui sous-tend l'expression des émotions et non plus seulement comme une tradition à perpétuer par un respect des normes [1370]. Didier Fassin propose, finalement, une définition conciliatrice et plus large qui fait de l'économie morale « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » [1371]. Malgré la difficulté de l'application de cette définition au vu de son extension, cette approche de l'économie morale résonne particulièrement avec le contexte de mondialisation et la place qu'y trouve le droit à l'autodétermination autochtone.

La nature principielle de l'autodétermination touche à cet aspect moral et au sentiment d'injustice associé. La trajectoire historique analysée jusqu'ici montre bien que la revendication actuelle d'autodétermination n'avait rien d'inévitable, puisqu'elle n'existait pas dans les années 1970 alors que les demandes liées à la terre étaient déjà présentes. Son appropriation progressive au cours des années résulte des contextes historiques étudiés et du contenu du droit international, mais surtout de la volonté de résoudre les injustices du colonialisme et du capitalisme par un principe commun. Le consensus autour de l'autodétermination et de l'autonomie, des militant·es locaux autochtones aux experts internationaux, traduit une certaine formalisation de l'économie morale des peuples autochtones. L'invention de la tradition par l'actualisation de pratiques coutumières tient du même processus. Sa différence est cependant qu'elle élabore des particularismes alors que l'autodétermination les subsume, comme l'implique sa nature structurante.

La mondialisation, notamment caractérisée par l'accumulation par dépossession, met en jeu cette économie morale puisqu'à partir des années 1980 elle accentue la destruction de l'organisation sociale autochtone, déjà endommagée par la colonisation. Des résistances existaient bien sûr avant, mais la nouveauté du néolibéralisme qui accompagne la mondialisation s'illustre dans l'intégration au marché des derniers territoires partiellement isolés du pouvoir étatique, bien qu'à des degrés différents dans les cas bolivien et chilien. Un paradoxe émerge

1370. James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven : Yale University Press, 2000, pp. 32-33.

1371. Pour l'ensemble de cette réflexion, voir l'article dans son intégralité : Didier Fassin, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, nº 6, 2009, p. 1257.

alors de la concomitance entre le moment de reconnaissance du droit à l'autodétermination et la disparition des espaces politiques non soumis à l'État. Son émergence répond donc en partie à la nécessité historique d'inverser les processus en cours et de pouvoir exercer ce droit. De manière parallèle, l'invention de la tradition s'accentue lorsque les traditions se perdent, comme Daniel Sabbagh le notait plus haut à propos des processus identitaires. La privatisation des services publics associée aux politiques de décentralisation a déjà fait l'objet d'analyses dans les chapitres 4 et 7 en se focalisant sur la transformation de l'État. Si ce premier aspect est au cœur du présent travail, la manière par laquelle la mondialisation introduit les activités des entreprises multinationales dans les territoires où se trouvent les peuples autochtones permet d'approfondir la compréhension de la place de l'autodétermination dans ce contexte. La question des ressources naturelles passe alors au centre de l'analyse.

Les deux piliers de l'autodétermination dans la DDPA que sont les droits à la participation et au territoire entrent en tension avec les activités des entreprises multinationales au sein des États. Le conflit entre les Mapuche et l'entreprise Endesa, filiale chilienne du groupe espagnol éponyme, autour du barrage Ralco, à la fin des années 1990, illustre les manquements de l'État pour le respect du droit à la consultation et au territoire, qui était déjà inscrit dans la Convention 169 de l'OIT mais que le Chili n'avait pas encore ratifié. Les mouvements sociaux, qui ont permis l'élection du MAS, et en particulier la guerre du gaz de 2003 qui a mobilisé la population d'El Alto et de nombreux groupes aymaras, trouvent également leur source dans le refus de la privatisation des ressources naturelles et de leur exportation vers les pays étrangers, dont les États-Unis. Ils mettent en avant des revendications liées à un contrôle national de celles-ci, ce que le MAS ne manquera pas d'inclure dans son programme. La mondialisation accentue donc cette relation tripartite entre les mouvements sociaux, les entreprises multinationales et l'État.

Susan Strange qualifie cette évolution de « retrait de l'État » dans un contexte caractérisé par l'augmentation du pouvoir des marchés au détriment de la coopération gouvernementale et la perte de confiance des populations dans leurs dirigeant·es politique. Ce retrait se produit malgré une présence de plus en plus visible des services de l'État, ce qui n'implique donc pas une disparition de l'État, et une augmentation des revendications d'avoir un État propre pour les groupes régionalistes lorsqu'elle écrit à la fin des années 1990. Comme elle l'explique, « le désir d'autonomie ethnique ou culturelle est universel ; les moyens politiques de satisfaire

ce désir dans le cadre d'une économie de marché mondiale intégrée ne le sont pas » [1372]. La difficulté de mettre en œuvre cette autonomie doit également au pouvoir structurel que Susan Strange associe aux États-Unis et qui permet à la première puissance mondiale de définir les structures au sein desquelles les autres acteurs évoluent. La situation qu'elle décrit se rapproche ainsi de la théorie de la dépendance et de la nécessité pour les pays latino-américains d'exporter leurs ressources naturelles pour leur développement. Elle fait également écho aux recherches récentes sur l'extractivisme [1373].

Le droit à l'autodétermination apporte cette possibilité d'un contrôle sur les ressources naturelles, qui, dans le cas des peuples autochtones, introduit de plus un rapport particulier à la terre dont l'exploitation ne fait généralement pas partie de leurs objectifs politiques. Jeff Corntasssel propose de redonner sens au droit à l'autodétermination des peuples autochtones afin de surmonter les limitations que leur imposent un discours qui séparerait notamment la question des ressources naturelles de celle de la reconnaissance de l'autonomie politique. Il s'appuie pour cela sur le rapport de Erica-Irene Daes à propos de la souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources naturelles et définit une approche durable (*sustainable*) de l'autodétermination qui aille au-delà du développement durable établi par le rapport Brundtland de 1987. Il détaille les implications de l'autodétermination durable ainsi :

> Premièrement, elle réfute la reconnaissance politique/juridique mondiale et étatique et les stratégies coloniales fondées sur la dépendance économique comme principales voies vers une autodétermination significative. Deuxièmement, cette approche rejette le cloisonnement des définitions politiques/juridiques standard de l'autodétermination en prenant en considération les facteurs sociaux, économiques, culturels et politiques de la gouvernance partagée et de la responsabilité relationnelle pour une vision plus large de l'autodétermination qui peut être maintenue pour les générations futures. Troisièmement, plutôt que de s'engager uniquement dans le discours mondial sur les droits des autochtones, l'autodétermination durable opère au niveau de la communauté comme un processus visant à perpétuer les moyens de subsistance des autochtones au niveau local par le biais de la régénération des rôles et des responsabilités de la famille, du clan et de l'individu envers leurs terres d'origine. Enfin, les peuples autochtones commencent à influencer de manière significative l'économie politique mondiale en reconstruisant et en renforçant « leurs économies autochtones *locales* et *régionales*, qui sont par définition intrinsèquement durables » [1374].

1372. Susan Strange, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge Studies in International Relations 49, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 6.

1373. Voir notamment Mathilde Allain et Antoine Maillet, « Les mobilisations autour de l'extractivisme. Circulation et potentiel heuristique d'un concept en voie de globalisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 28, nº 3-4, 2021, pp. 7-29.

1374. La citation de Jeff Corntasssel est la suivante et conserve les italiques : Valerie J. Phillips, « Parallel Worlds: A Sideways Approach to Promoting Indigenous-Nonindigenous Trade and Sustainable Development », *Michigan State Journal of International Law*, vol. 14, 2006, p. 521. Voir Jeff Corntassel, « Toward Sustainable

Bien qu'elle reprenne partiellement une vision romantique et essentialisante des peuples autochtones, cette approche en lien avec l'économie rejoint celle de Glen Coulthard dans le contexte canadien pour qui la reconnaissance des peuples autochtones par l'État s'inscrit dans un contexte qui perpétue les structures coloniales préexistantes. Une reconnaissance limitée à un aspect culturel ou qui se cantonne au plan juridique n'intègre pas, selon lui, la problématique de la redistribution des terres et du développement économique qui tous deux peuvent être gérés par l'autonomie politique [1375]. Cette limitation se retrouve en partie dans la DDPA. Comme l'analysent Irène Bellier, Leslie Cloud et Laurent Lacroix, la relation entre les États et les peuples autochtones y est déséquilibrée, voire paternaliste, puisque le rôle de l'État est incontournable et primordial pour rendre effectif et consolider les droits des peuples autochtones. La question des terres, territoires et ressources cristallise cette relation. L'article 26 de la DDPA dispose ainsi que « les États *accordent* reconnaissance et protection juridiques à ces terres, territoires et ressources » [1376] et, par sa formulation, souligne que l'État réalise une faveur vis-à-vis des peuples autochtones alors que le premier paragraphe de l'article reconnaît explicitement l'existence d'un droit aux terres, territoires et ressources [1377].

Dans le même sens, les législations nationales, particulièrement bolivienne et chilienne, se gardent d'étendre l'autodétermination au contrôle des ressources, à l'exception de certaines renouvelables. L'État, même portée par le nationalisme socialiste et communautaire bolivien, ne garantit donc pas les mécanismes associés à l'autodétermination pour la gestion autonome des ressources naturelles sur les territoires autochtones. La transformation des raisons pratiques de sa revendication par les peuples autochtones dans un contexte de mondialisation en un outil de défense des ressources naturelles découle donc de cette limitation institutionnelle existante. L'autodétermination fait également écho aux réflexions sur la gestion des communs qui permettraient de remédier au processus de privatisation des ressources naturelles [1378]. Néanmoins, le risque d'une homogénéisation des peuples autochtones et de leurs revendications se présente au moment d'unifier leurs demandes sous le refus d'une exploitation des ressources

Self-Determination: Rethinking the Contemporary Indigenous Rights Discourse », *Alternatives : Global, Local, Political*, vol. 33, nº 1, 2008, p. 119.

1375. Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Indigenous Americas, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2014.

1376. Italiques ajoutées.

1377. Bellier, Cloud et Lacroix, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, *op. cit.*, pp. 42-44.

1378. Sans être focalisés sur les peuples autochtones et avec des perspectives distinctes, voir Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Canto Classics, Cambridge : Cambridge University Press, 2015 ; Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris : La Découverte, 2014.

naturelles. Ce risque n'enlève rien à ce que l'autodétermination puisse être utilisée en ce sens et n'implique pas non plus que certains individus autochtones auraient des « intérêts mal compris » ou, en termes scientifiques, seraient aliénés. Il signifie plutôt qu'il n'y pas d'automaticité à la reconnaissance d'un droit et à sa revendication, comme le souligne Irène Bellier par la critique d'un fétichisme du droit.

Franck Poupeau montre bien qu'en Bolivie certaines populations aymaras, comme à El Alto, ne se mobilisent pas de manière homogène et pas nécessairement au nom de la défense de la *Pachamama*. Il étudie les revendications autour d'un « droit à l'eau » gratuit et pour tou·tes qu'avancent les mouvements autochtones et note le décalage entre ces demandes et celles des populations locales qui ne sont pas réticentes à payer pour le service d'eau. Sur le plan méthodologique, il avertit contre le possible réductionnisme culturel auquel conduit la considération d'une résistance au capitalisme qui serait innée et issue de l'autochtonie et de l'attachement à la terre, pour souligner la persistance des déterminants sociaux [1379]. Doris Buu-Sao démontre également l'existence d'hybridations qui peuvent exister entre les modes de production et d'organisation capitaliste et les communautés autochtones dans l'Amazonie péruvienne [1380]. Si l'essentialisme reste un risque toujours présent en sciences sociales, surtout dans les sujets relatifs à l'autochtonie, la nature relationnelle de cette dernière catégorie et l'amplitude de la formulation du droit à l'autodétermination laisse peu de marge à une utilisation réduite à une vision culturaliste. Ce sont d'ailleurs plutôt les États qui mettent en œuvre cette stratégie afin de limiter la portée de l'autodétermination ou, au contraire, dans le cadre d'une stratégie internationale de reconnaissance comme c'est le cas de la Bolivie [1381]. Les peuples autochtones, certes, valorisent les aspects positifs de leur culture mais soulignent surtout les droits qui y sont associés.

L'ensemble de cette réflexion, qui offre des points d'accroches pour la compréhension du droit à l'autodétermination des peuples autochtones dans le contexte de la mondialisation, établit progressivement que la nature principielle de ce droit permet de le rattacher à une forme d'économie morale, construite à la fois par l'héritage des us et coutumes autochtones mais également par le passé de la colonisation. La mondialisation, comme accumulation par

1379. Franck Poupeau, « L'eau de la Pachamama. Commentaires sur l'idée d'indigénisation de la modernité », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, nº 198-199, 2011, pp. 247-276.
1380. Doris Buu-Sao, « Indigènes et entrepreneurs : le capitalisme au village », *Sociologie du travail*, vol. 60, nº 3, 2018.
1381. Pour une analyse de la politique internationale de la Bolivie relative à l'écologie et l'usage d'une stratégie populiste, voir Pierre-Yves Cadalen, « Le populisme écologique comme stratégie internationale : l'Équateur et la Bolivie face au multilatéralisme environnemental », *Critique internationale*, vol. 89, nº 4, 2020, pp. 165-183.

dépossession, remet particulièrement en cause cette économie morale puisqu'elle touche aux derniers espaces exclus du marché. Le droit à l'autodétermination se constitue notamment en opposition à cette transformation et, par là, limite l'action des acteurs économiques privés ou entreprises multinationales. Il trouve ainsi son caractère transversal dans la capacité d'intervention sur les processus de la mondialisation qu'il permet grâce à ses deux piliers que sont la participation et le territoire. La compréhension de l'autodétermination comme autonomie renforce cet aspect puisqu'il n'est plus à présent question de sécession. Néanmoins, l'État entrave le plus souvent cette capacité d'intervention. Si les limitations de l'autodétermination réduisent les raisons pratiques de sa revendication dans le contexte de mondialisation, l'étude de ses conditions d'accès vient redéfinir sa place dans le système international et renforcer sa transversalité par les garanties démocratiques qu'elle établit.

9.1.2 Sa non-conditionnalité comme garantie démocratique

Les chapitres précédents ont établi l'importance du droit à l'autodétermination dans le système international. Son extension aux peuples autochtones maintient cette centralité mais en change partiellement le sens. L'usage qui en était fait au cours du contexte de décolonisation n'impliquait nullement une détermination du régime politique qui en aboutissait ; seul l'État en était l'issue, qu'il soit républicain, démocratique ou autoritaire. Sur le plan théorique, des auteurs partagent cette neutralité politique de l'autodétermination et refuse ainsi qu'il puisse être associé à un régime politique, comme la démocratie. En se référant à l'article premier des deux Pactes de 1996, Fernando Tesón explique que :

> L'expression « statut politique » signifie statut politique international. L'idée est que le « peuple » est le seul à pouvoir décider s'il doit rester dans l'État parent, rejoindre un autre État ou rechercher l'indépendance. (…) Plusieurs documents internationaux ont spécifié que le suffrage populaire adulte est la procédure appropriée pour que le peuple exprime ces préférences. Toutefois, encore une fois, cela ne signifie pas que les électeurs ont le droit d'élire leurs gouvernants. Le droit à l'autodétermination n'est pas un droit à la gouvernance démocratique (la reconnaissance de ce droit par le droit international est une autre question) [1382].

Il poursuit sa critique de l'association entre la démocratie et le droit à l'autodétermination par une dissociation entre ce dernier et la théorie libérale. Selon lui, le droit à l'autodétermination est illibéral puisque ce n'est pas un droit contre l'État mais à l'État. Il ne se préoccupe donc pas des droits individuels pour plutôt revendiquer l'affirmation d'une nouvelle sphère po-

1382. Fernando Tesón, « Introduction », *in* Fernando Tesón (dir.), *The Theory of Self-Determination*, Cambridge : Cambridge University Press, 2016, p. 6.

litique que Fernando Tesón attribue comme étant le plus souvent le résultat d'entrepreneurs politiques peu soucieux de l'opinion de celles et ceux qui ne souhaitent pas faire sécession. Enfin, le droit à l'autodétermination cache les ambitions territoriales et de contrôle des ressources naturelles de ces mêmes entrepreneurs. Cette réflexion le conduit à faire de l'autodétermination un droit réparateur fondé sur la violation des droits humains ou la persécution politique, voire à la réparation d'une injustice territoriale lorsqu'un territoire est illégitimement approprié. La modalité réparatrice du droit à l'autodétermination se retrouve également chez Allen Buchanan, dans la résolution 2625 de l'AGNU, ou chez Michael Walzer qui attribue à l'autodétermination « la caractéristique morale cruciale [du] fait, ou [du] sentiment (ou une combinaison des deux), d'oppression, d'éloignement et de différence culturelle dans la région périphérique » [1383].

L'approche réparatrice a cependant pour défaut de faire de l'autodétermination un droit punitif envers l'État qui violerait certaines conditions et non plus un droit politique, comme cela a déjà été analysé en introduction. Bertrand Badie, en se focalisant plus spécifiquement sur Michael Walzer, fait également la critique de cette approche. Comme il l'explique, « ici, un peuple gagne son existence par la souffrance et par l'oppression dont il est victime. (…) Les droits de l'homme s'en trouvent malmenées : ils n'ont de validité qu'à travers leur aptitude à diminuer la souffrance et la violence ». Il note également la difficulté d'établir des seuils d'oppression et de violation des droits qui accorderaient l'accès à l'autodétermination, d'autant plus en faisant la distinction entre violence physique et symbolique [1384]. À cette critique, s'ajoute celle de l'absence de prise en compte du changement du droit à l'autodétermination, en particulier pour Fernando Tesón qui écrit après l'adoption de la DDPA. Or, l'approche réparatrice se focalise essentiellement sur l'autodétermination comme droit à la sécession, bien qu'Allen Buchanan défende aussi l'autonomie interne pour les peuples autochtones. Elle ignore ainsi les nouvelles modalités de l'autodétermination qu'introduit la DDPA, principalement la dissociation entre autodétermination et sécession au profit de l'autonomie politique.

Au contraire, Alfred de Zayas, ancien expert indépendant des Nations unies sur la promotion d'un ordre international démocratique et équitable de 2012 à 2018, dresse un lien étroit dans ses rapports entre le droit à l'autodétermination et la démocratie. Il fait

1383. Michael Walzer, « Commentary », *in* Wolfgang F. Danspeckgruber et Arthur Watts (dir.), *Self-Determination and Self-Administration : A Sourcebook*, Boulder : Lynne Rienner, 1997, p. 127.
1384. Bertrand Badie, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, L'espace du politique, Paris : Fayard, 2002, pp. 70-71.

d'abord remonter la formulation de ce droit à Francisco de Vitoria, professeur de droit à l'Université de Salamanque et moine dominicain, qui affirme en 1510 que chaque nation a le droit de se gouverner elle-même et de choisir le régime de son choix ; y compris les peuples autochtones comme il le défend dans *De Indis* (*Sur les Indiens*) [1385]. L'expert indépendant considère l'autodétermination comme un processus qui puisse être révisé et adapté et non pas comme un résultat, ce que confirme également Benedict Kingsbury et ce qui fait écho à l'autodétermination courante d'Anaya [1386]. De ce fait, l'issue extrême de la sécession peut être évitée si l'autodétermination est reconnue et appliquée de manière constante. Son rapprochement avec la démocratie fonde cette compréhension graduelle de l'autodétermination. Comme l'explique Alfred de Zayas :

> En tant qu'exercice démocratique permanent, l'autodétermination suppose la participation d'un peuple à la prise de décisions dans des conditions d'égalité, un dialogue continu qui permet aux parties d'ajuster constamment leurs relations dans leur intérêt mutuel. Elle peut s'exercer à différents degrés, allant du renforcement du pouvoir d'action à l'autonomie régionale ou au fédéralisme et à la sécession [1387].

Une fois étendue au plan international, l'expert indépendant ajoute dans son rapport que « l'autodétermination peut être envisagée comme un vecteur de paix et l'un des éléments d'un ordre mondial démocratique et équitable » [1388]. C'est pourquoi les conflits armés sont, selon lui, le résultat fréquent de violations de l'autodétermination et qu'il est donc faux de percevoir ce droit comme étant source de conflits [1389]. La difficulté tient à ce que le droit à l'autodétermination a pu historiquement s'exercer sans passer par des processus démocratiques, le plus souvent à travers un conflit violent comme au cours de la décolonisation. Une compréhension graduelle de la démocratie, semblable à celle de l'autodétermination, peut néanmoins conduire à affirmer, comme le fait Jörg Fisch, que « plus un État est démocratique, plus ses décisions sont autodéterminées » [1390].

1385. Entretien avec Alfred de Zayas, ancien expert indépendant sur la promotion de la démocratie et d'un ordre international équitable de 2012 à 2018, Genève, 15 octobre 2019. Voir également Francisco de Vitoria, *De Indis et De ivre belli relectiones*, Washington : The Carnegie Institution of Washington, 1917 ; Frédéric Ramel, *Philosophie des relations internationales: anthologie*, avec la coll. de David Cumin, Clémence Mallatrait et Emmanuel Vianès, 3e éd., Références, Paris : Presses de Sciences Po, 2022, pp. 73-89 ; pour une lecture plus critique, voir Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*, Cambridge Studies in International and Comparative Law 37, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, chap. 1.

1386. Benedict Kingsbury, « Claims by Non-State Groups in International Law », *Cornell International Law Journal*, vol. 25, no 3, 1992, p. 501.

1387. Alfred de Zayas, *Promotion d'un ordre international démocratique et équitable*, A/69/272, New York : Nations unies, 7 août 2014, para. 3.

1388. *Ibid.*, para. 6.

1389. *Ibid.*, para. 78.

1390. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, p. 55.

Mais, toujours selon Jörg Fisch, cette équation n'est pas relative au droit à l'autodétermination des peuples puisque ce droit concerne les relations extérieures alors que la démocratie tient aux relations internes aux États autodéterminés. La revendication d'un régime démocratique serait donc dissociée de celle pour l'autodétermination car la décision de s'autodéterminer pourrait être prise à partir de fondements non démocratiques. Si des exemples historiques vont dans son sens, l'évolution récente de l'autodétermination qui s'associe à l'autonomie intègre cependant la nécessité de procédures démocratiques dans son exercice. Alfred de Zayas souligne bien cette relation consubstantielle dans son rapport. Mais la DDPA est surtout le texte qui consacre le lien entre autodétermination, autonomie, et droit à la participation et aux terres, territoires et ressources. L'aspect externe et interne de l'autodétermination se trouvent ainsi réunis et intègrent respectivement l'absence d'une domination étrangère et la définition de procédures démocratiques comme la participation et la gestion des ressources.

Le problème définitionnel persiste cependant. Selon l'approche adoptée, la démocratie peut prendre des formes différentes et se rapprocher plus ou moins de l'autodétermination. Gallie fait d'ailleurs de la démocratie un concept essentiellement contesté [1391]. Le contenu de l'autodétermination reconnu par la DDPA tend à mettre l'accent sur le type de procédures attendues que sont principalement la participation et la gestion des ressources sans nécessairement définir un bien commun ou un ensemble de valeurs que ces mécanismes devraient respecter ou atteindre. Une approche procédurale de la démocratie, au contraire d'une substantielle, se trouve donc ici en creux.

Définir la démocratie par ses procédures remonte à Joseph Schumpeter, qui en fait une compétition entre élites pour la prise du pouvoir, puis à Robert Dahl, qui l'approfondit en définissant des conditions du bon exercice des élections, essentielles à la formation d'une polyarchie [1392]. L'approche par la procédure offre l'avantage d'une définition minimale et d'établir un pluralisme politique qui ne soit pas contraint par le respect de valeurs spécifiques, ce qui en fait un des apports centraux du libéralisme comme théorie politique. Sa neutralité axiologique reste, cependant, une illusion puisque la forme de la procédure définit bien un idéal de participation et la visée de la démocratie. Comme le soulignent Maria Paula Saffon et Nadia Urbinati, l'approche procédurale se rapporte au cœur de la définition de la démocratie depuis

1391. Gallie, « Essentially Contested Concepts », *op. cit.*, pp. 183-188.
1392. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, avec la coll. de Joseph Stiglitz, Routledge Classics, Londres : Routledge, 2010 ; Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven : Yale University Press, 1989, p. 221.

l'Antiquité, à savoir la poursuite d'une égale liberté qui prend la forme de la participation de tou·tes les citoyen·nes dans l'élaboration des règles régissant leur existence [1393]. De ce fait, elle fonde une position axiologique. Les deux autrices recensent, à partir de la modernité, la constitution d'un lien entre la participation et le système représentatif qui se matérialise par des élections [1394].

En droit international, le droit à l'autodétermination ne se prononce pas sur le système représentatif, au contraire de l'usage du vote comme le spécifie la résolution 1541 de l'AGNU lorsqu'elle établit que pour l'intégration d'un territoire qui souhaite s'autodéterminer à un État indépendant la consultation doit se faire « selon des méthodes démocratiques et largement diffusées, impartialement appliquées et fondées sur le suffrage universel des adultes » [1395]. Le choix de l'autodétermination est, de plus, étroitement lié à l'usage du référendum et du plébiscite, avec les nombreuses questions techniques qu'ils impliquent, comme la définition du corps électoral concerné ou la formulation des questions, et les conséquences politiques, voire manipulations, qui peuvent en résulter [1396]. L'article 25 du Pacte des droits civils et politique, qui doit être lu en lien avec l'article premier, énonce également un droit à des élections libres et honnêtes pour la désignation de représentant·es mais se réfère plus généralement à la participation à la direction des affaires publiques [1397]. Il montre ainsi que l'autodétermination trouve son caractère démocratique dans l'égale participation à la prise de décision et non pas seulement dans l'élection de représentant·es.

L'autodétermination comme égale liberté rejoint donc une définition de la démocratie comme mode d'organisation politique sans fondement, à l'exception d'un seul. « Démocratie veut dire d'abord cela : un "gouvernement" anarchique, fondé sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner », affirme Jacques Rancière [1398]. La contradiction essentielle de la démocratie est de ce fait celle d'avoir un fondement qui est celui du pouvoir de gouverner dans l'absence de fondement. L'exercice démocratique se déroule ainsi par la reconnaissance progressive de populations sans droits. Comme le détaille Rancière :

1393. Étienne Balibar développe également ce concept d'égale liberté mais en le distinguant de la tradition libérale. Voir Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté : essais politiques 1989 - 2009*, Actuel Marx Confrontations, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

1394. Maria Paula Saffon et Nadia Urbinati, « Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty », *Political Theory*, vol. 41, nº 3, 2013, pp. 441-481.

1395. Assemblée générale, *Principes qui doivent guider les États-membres*, *op. cit.*, principe ix.

1396. Voir notamment Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, chap. 7.

1397. Théodore Christakis, *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*, Droit, Paris : Université d'Aix-Marseille III, 1998, pp. 332-333.

1398. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique, 2005, p. 48.

> C'est cela qu'implique le processus démocratique : l'action de sujets qui, en travaillant sur l'intervalle des identités, reconfigurent les distributions du privé et du public, de l'universel et du particulier. La démocratie ne peut jamais s'identifier à la simple domination de l'universel sur le particulier. Car, selon la logique de la police, l'universel est sans cesse privatisé, sans cesse ramené à un partage du pouvoir entre naissance, richesse et « compétence » qui joue dans l'État comme dans la société [1399].

Deux processus dans l'analyse du droit à l'autodétermination des peuples autochtones font donc de ce droit un droit démocratique. Son extension aux peuples autochtones touche, tout d'abord, au processus démocratique que Rancière décrit ci-dessus. Il fait, en cela, écho à la phrase d'Étienne Balibar qui explique que « toute l'histoire de l'émancipation n'est pas tant l'histoire de la revendication de droits ignorés, que celle de la lutte réelle pour la jouissance de droits *déjà déclarés* » [1400]. L'égale liberté a pour conséquence, selon lui, la compréhension de la politique comme « déploiement de l'autodétermination du peuple (demos) (si nous donnons ce nom générique à l'ensemble des citoyens "libres et égaux en droits"), qui se constitue dans et par l'établissement de ses droits » [1401]. La reconnaissance du droit à l'autodétermination pour les peuples autochtones s'inscrit bien dans cette dynamique en ce qu'elle élargit un droit collectif qui auparavant ne trouvait comme sujet politique que le peuple compris par l'État.

Ensuite, l'absence de conditions à l'exercice de l'autodétermination concorde avec la définition de la démocratie de Rancière selon laquelle l'exercice démocratique ne peut être limité par des critères de capacité qui en réduirait l'accès à certaines catégories de sujet. Balibar établit, dans le même sens, que l'égale liberté est inconditionnée. La non-conditionnalité de l'autodétermination en fait donc une garantie démocratique puisqu'elle étend ce droit à de nouveaux sujets et ceci sans restrictions – à l'exception du respect de l'intégrité territoriale sur laquelle revient la suite de ce chapitre. Ces deux processus sont étroitement liés étant donné que la non-conditionnalité de l'autodétermination implique nécessairement son extension. Sa réduction au contexte de décolonisation était précisément ce qui en faisait un droit à l'État. La particularité de cette extension aux peuples autochtones pourrait avoir trait à leur lien particulier aux terres, territoires et ressources – la distinction avec les minorités se fonde bien sur cet aspect –, mais leur droit à la souveraineté permanente sur les ressources naturelles, qu'Erica Irene-Daes affirme nécessaire de leur reconnaître, montre clairement que même sur ce point c'est un processus démocratique qui est l'œuvre et non pas la réduction d'un cadre

1399. *Ibid.*, p. 69.
1400. Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, La philosophie en effet, Paris : Galilée, 1997, p. 24. Italiques originales.
1401. *Ibid.*

juridique à un groupe particulier. Son extension se fonde donc bien sur cette absence de conditions.

L'insistance sur les procédures d'autonomie au nom de l'application du droit à l'autodétermination se retrouve directement chez les Aymaras et les Mapuche. Marcelo Fernández, ancien membre du THOA et ancien fonctionnaire du ministère des Autonomies, insiste sur le caractère moderne des peuples autochtones qui dans leur pratique de gouvernement cherchent à éviter la réélection par un renouvellement, le plus souvent annuel, des autorités, qu'elles soient traditionnelles ou syndicales. Il souligne, de plus, que la fin de gestion se caractérise par la réalisation de fêtes qui célèbrent la fin du mandat et l'oppose en cela aux cérémonies d'investiture plus caractéristiques du pouvoir étatique. Nestor Calle, dirigeant aymara, insiste sur l'organisation des plus de cent communautés dans la marka de Jesús de Machaca et l'ordre hiérarchique qui existe entre les autorités. Le renouvellement cyclique annuel revêt également une importance centrale selon lui et accentue le sentiment de responsabilité vis-à-vis des sujets gouvernés [1402]. La hiérarchie existante limite bien sûr l'exercice démocratique et permet de ne pas idéaliser la gestion autochtone ou de l'opposer nécessairement à celle occidentale.

Dans le cas des Mapuche, Pedro Marimán rappelle la centralité qu'occupaient les assemblées ou *trawün* et l'impossibilité pour les longkos de prendre des décisions avec les autorités chiliennes sans consulter les autres longkos. Dans ces assemblées, les personnes dénuées d'autorités ont également droit de cité. L'intellectuel mapuche fait de ces assemblées une preuve de l'existence de la démocratie dans la société mapuche d'avant son invasion par l'État chilien et mentionne pour cela des exemples historiques de décisions prises par des longkos que les assemblées ont désavouées et ont donc refusées d'appliquer. Cette organisation démocratique s'oppose, néanmoins, au principe héréditaire qui régit la transmission de l'autorité du longko, comme cela est toujours le cas dans les communautés mapuche organisées [1403]. Il n'y a donc bien sûr pas d'automaticité entre démocratie et autogouvernement autochtone. Mais les

1402. Entretiens avec Marcelo Fernández, ancien membre du THOA et ancien fonctionnaire du ministère des Autonomies, La Paz, 4 février 2020, avec Nestor Calle, dirigeant aymara de la communauté Jesús de Machaca, La Paz, 12 janvier 2020, et entretien téléphonique avec Elizabeth Huanca, ancienne directrice de la section analyse et recherche du Service interculturel pour le renforcement démocratique de l'Organe électoral plurinational, 3 mai 2020. Pour une analyse détaillée du fonctionnement démocratique des Aymaras et ses limites, voir également Mario Galindo Soza, *Visiones aymaras sobre las autonomías: aportes para la construcción del Estado nacional*, avec la coll. de Bonifacio Cruz Alanguia, Elizabeth Pardo Venegas et Ramiro Bueno Saavedra, Serie Investigación 20, La Paz : Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), 2007, chap. 4.

1403. Voir les entretiens avec Pedro Marimán, membre fondateur de Liwen, Temuco, 2 mars 2020, avec Rosario Railaf et Juan Carlos Carrilaf, membres de la communauté Manuel Echevarría, communauté Manuel Echevarría, 26 février 2020, et avec Ricardo Inalef, membre de Los Sin Tierra y Rayen Cosklla La Florida, Santiago, 12 mars 2020.

acteurs insistent bien sur l'existence de procédures démocratiques dans leur mode d'organisation et s'ajustent en cela aux procédures définies par la DDPA en lien avec l'autodétermination. Cet ajustement doit certainement à la mobilisation internationale des peuples autochtones et la diffusion des normes qui en sont issues dans les espaces nationaux, d'autant plus qu'elles se mélangent avec une invention de la tradition. Ces normes ont, par là, le mérite de souligner la visée démocratique qui animent les peuples autochtones et leur volonté d'intégrer leurs revendications dans un cadre plus large de transformation politique.

L'expérience de l'autonomie institutionnelle en Bolivie rend également compte de la présence importante de procédures démocratiques. Dans son analyse de l'examen de constitutionnalité du statut d'autonomie de Totora Marka par le Tribunal constitutionnel plurinational, José Luis Exeni note la centralité qu'accorde le tribunal à l'autonomie comme redistribution du pouvoir, tant fonctionnelle que territoriale. L'élection directe des représentant·es, l'administration des ressources économiques et l'exercice des facultés propres à l'autonomie, dont la justice autochtone, définissent cet ensemble de procédures propres à la redistribution du pouvoir. La jurisprudence constitutionnelle établit finalement que l'autonomie, comme exercice des droits à l'autogouvernement et à l'autodétermination, possède un caractère émancipateur, qui toutefois entre en contradiction avec le nombre d'entraves administratives établies en Bolivie, selon Exeni.

Son étude des différents statuts d'autonomie, que sont ceux de Totora Marka, de Mojocoya, et de Charagua Lyambae, montre une diversité de formes d'organisation qui dépendent d'un héritage syndical, pour Mojocoya, et d'une invention des traditions en lien avec la situation historique du territoire en question pour les deux autres cas. Totora Marka se définit ainsi comme une démocratie « communautaire originaire duelle, directe, participative, muyu (rotation des autorités) et *sara-thaqi* (avancer sur le chemin [*recorrer el camino*], passer les responsabilités) ». Elle possède une instance maximale de délibération, participation, contrôle et décision sous la forme d'une assemblée annuelle qui réunit toutes les autorités. À propos de leur développement et leur modèle économique, les statuts soulignent le respect des principes de réciprocité, solidarité, et de « bien vivre », qui s'opposerait en principe à une

économie privatisée [1404]. La désignation des représentant·es s'accorde, enfin, avec les modes d'organisation traditionnelle [1405].

L'exercice de la rédaction des statuts d'autonomie et leur contenu montrent bien la volonté d'établir des procédures de gouvernement démocratique, en même temps qu'il crée de nouvelles formes de subjectivité [1406]. Cependant, il ne se prémunit pas de l'apparition de fortes contradictions, comme c'est le cas à Tarabuco entre ayllus et syndicats, ou de l'influence des autorités gouvernementales qui viennent avec des modèles de statuts d'autonomie, imposent leur préoccupation de la conformité constitutionnelle, valorisent le modèle municipal, privilégie l'usage de l'espagnol et éditent directement les statuts, ce qui provoque parfois des demandes de modifications de la part du Tribunal constitutionnel plurinational. Dans certains cas, la rédaction des statuts n'occupe qu'une partie des habitant·es du territoire concerné et souffre donc d'une forme d'élitisme. Une inégalité femme-homme se reproduit également dans les territoires autochtones, comme le raconte Wilma Mendoza qui critique la tendance des hommes à prendre des décisions pour elles. Cette dernière propose donc de lutter pour leurs droits collectifs mais également de veiller à une meilleure inclusion des femmes autochtones dans la prise de décisions relatives à leur territoire [1407]. Une autre difficulté se présente enfin dans le possible déséquilibre en termes de pouvoir de l'assemblée délibérative qui, bien que supérieure, peut se voir supplanter par les organes exécutifs et législatifs, et ainsi reproduire le modèle municipal. Enfin, les statuts des AIOC sont plus restrictifs que la DDPA, notamment sur le consentement et les ressources, et s'insère, par là, dans le cadre établi par la Constitution bolivienne [1408].

L'analyse de cette autodétermination constitutive gagne bien sûr à être complétée par celle de l'autodétermination courante, soit de l'autonomie en exercice. Pour cela, une étude ethnographique permettrait d'approfondir les apports démocratiques énoncés mais également les contradictions qui en émergent. Malgré ces dernières et les limites existantes à l'exercice démocratique, qu'elles soient institutionnelles ou historiques, les statuts d'autonomie font état

1404. Exeni Rodríguez, « Las autonomías indígenas frente al Estado plurinacional », *op. cit.*
1405. Pour leur étude détaillée, voir Karen Pomier Fernández, « Elección de los gobiernos de las autonomías de Uru Chipaya y Raqaypampa ¿Hacia la libre determinación? », *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, vol. 3, nº 6, 2018, pp. 89-96.
1406. Sur ces deux points, voir notamment la thèse suivante : Verónica Calvo Valenzuela, *Les trames de soi : régime d'autonomie et production du sujet indigène originaire paysan en Bolivie (Municipalité de Tarabuco)*, Science politique, Paris : Sciences Po, 2017.
1407. Entretien avec Wilma Mendoza Miro, présidente de la CNAMIB, La Paz, 15 janvier 2020.
1408. Pour tous ces éléments, voir Jason Tockman, John Cameron et Wilfredo Plata, « New Institutions of Indigenous Self-Governance in Bolivia: Between Autonomy and Self-Discipline », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 10, nº 1, 2015, pp. 37-59.

d'un exercice de l'autodétermination qui intègre des procédures politiques démocratiques. Du côté des Mapuche, l'ethnographie de l'autonomie de fait que pratique certaines communautés, avec les précautions énoncées quant à leur dépendance persistance vis-à-vis des services de l'État, serait également propice à définir plus précisément l'existence de pratiques démocratiques dans l'exercice de l'autonomie. La présente réflexion s'appuie sur certains travaux qui ont pu appliquer ces méthodes mais suggère que l'ethnographie pourrait également se pencher sur les mécanismes démocratiques à l'œuvre dans l'autonomie, comme le formulent également les propositions en lien avec les ethnographies de la participation [1409]. Par la participation, se pose à nouveau la question de la définition du sujet politique et les restrictions qui peuvent lui être opposées en ce sens.

Le droit à l'autodétermination des peuples autochtones introduit une nouvelle garantie démocratique en ce sens, à savoir le principe d'auto-identification. La définition de la catégorie « peuple » soulève un ensemble de difficultés présentées en introduction. L'auto-identification y remédie grandement par la procédure démocratique qu'elle institue dans la définition de soi et l'appartenance politique. Des critères objectifs entrent également en jeu, comme les intègre la définition de travail proposée par Martínez Cobo. Mais l'auto-identification permet de se prémunir contre les impositions externes dans l'identification de communautés politiques. L'absence de conditionnalité à l'identification rejoint ainsi l'égale liberté propre à la démocratie. L'article 33 de la DDPA est clair en ce sens, d'autant plus qu'il fait le lien avec la participation :

> 1. Les peuples autochtones ont le droit de décider de leur propre identité ou appartenance conformément à leurs coutumes et traditions, sans préjudice du droit des autochtones d'obtenir, à titre individuel, la citoyenneté de l'État dans lequel ils vivent.
> 2. Les peuples autochtones ont le droit de déterminer les structures de leurs institutions et d'en choisir les membres selon leurs propres procédures.

L'auto-identification tâche donc de dépasser une approche ethniciste ou essentialiste de l'autochtonie puisqu'elle se fonde sur l'appartenance individuelle ou collective à un groupe sans nécessairement prendre en compte des critères objectifs de filiation ou de patronyme, au contraire de ce que font la Bolivie et le Chili par la demande de critères objectifs d'appartenance. Ce refus de l'ethnicisme et d'un ethno-nationalisme se retrouve dans un des livres centraux du mouvement mapuche qu'est *¡ … Escucha, winka … ! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (*Écoute blanc ! Quatre essais*

1409. Cefaï et al., « Ethnographies de la participation », *op. cit.*

d'histoire nationale mapuche et un épilogue sur le futur). Les auteurs dénoncent les risques d'exclusion de l'autre, d'essentialisation de la culture et de chauvinisme que présente l'ethno-nationalisme et privilégient, au contraire, un mouvement autonomiste qui fasse du droit à l'autodétermination un moyen inclusif de négociation avec l'État pour l'autogouvernement du territoire concerné. Ils préfèrent parler de libération nationale qui sous-tend ainsi la revendication d'autonomie [1410]. Les développements récents d'un nationalisme aymara vont dans le même sens avec la volonté de reformuler le katarisme et l'indianisme comme critique des manquements de l'État plurinational [1411]. L'auto-identification ne dépend pas, bien sûr, d'un seul désir individuel car elle repose également sur l'acceptation du groupe, mais elle dénote finalement le caractère mouvant et interactionnel de l'identité, comme le souligne également Fredrik Barth qui approche cette dernière par ses frontières et non pas par son contenu. Si les raisons pratiques de l'autodétermination dans la mondialisation et son absence de conditionnalité comme garantie démocratique soulignent la transformation de ce droit par l'appropriation qu'en font les peuples autochtones, sa relation à l'État reste à approfondir. Par là, la souveraineté acquiert un sens distinct, de même que la compréhension du cosmopolitisme.

9.2 L'autonomie politique et l'État

9.2.1 L'État dépassé ou reformulé

L'autodétermination structure la relation entre l'État, notamment bolivien et chilien, et les peuples autochtones. Plusieurs raisons ont été avancées jusqu'ici, mais la principale tient au fait que l'application de ce droit remet en cause la structure administrative et la distribution du pouvoir que l'État met en œuvre. L'absence de possibilité de sécession accentue cette remise en cause puisqu'il n'est plus question à présent de se séparer pour reproduire une forme étatique westphalienne. La réduction de l'autodétermination à l'autonomie peut à nouveau se comprendre comme une extension des possibilités offertes car l'autonomie laisse place à des différentes formes d'organisation politique et non plus seulement à la séparation territoriale. La transformation de l'État que le droit à l'autodétermination des peuples autochtones implique

1410. José Millalén, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo et Rodrigo Levil (dir.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006, pp. 258-259.
1411. Entretien téléphonique avec Pablo Velasquez Mamani, membre du groupe MINKA, 12 décembre 2020, et entretien avec Pablo Mamani, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020.

est d'autant plus importante que ce premier s'est construit par des processus de centralisation du pouvoir et des ressources, comme en attestent les diverses sociologies historiques de l'État. Bourdieu souligne ce processus en le prenant à revers : « La dissolution d'un État permet de voir que la construction de l'unité nationale se fait contre des tendances sécessionnistes, qui peuvent être régionales, mais peuvent [provenir] aussi des classes [sociales] » [1412]. La souveraineté, comme régulateur de l'État à la fois sur le plan interne et externe [1413], rend bien compte de cette centralisation, notamment à partir de la définition qu'en donne Jean Bodin comme « puissance absolue et perpétuelle d'une République » dont les deux caractéristiques expriment l'indivisibilité et l'absence de soumission au temps, donc au changement de ses mandataires [1414].

Néanmoins, l'autodétermination autochtone ne représente pas un dépassement de l'État comme en témoigne la forte conflictualité qui existe avec celui-ci. Les analyses qui prédisaient une disparition progressive de l'État au profit de solidarités transnationales ne renseignent donc que partiellement sur les dynamiques étudiées ici. Une reformulation de l'État est plus juste étant donné la configuration internationale contemporaine dans laquelle les États restent les membres à part entière des organisations internationales et n'hésitent pas à faire usage de la violence pour contrer les dynamiques qui viendraient diminuer leur concentration administrative, territoriale et politique, même dans les États fédéraux. Un rapport ambivalent à la souveraineté caractérise les peuples autochtones qui appréhendent ce principe à la fois comme propre au modèle westphalien de l'État et le revendique parfois comme traduction de leur droit à l'autodétermination. Certains font le syllogisme que par la revendication de l'autodétermination comme souveraineté, ils doivent caractériser leur revendication de celle pour un État, sans toutefois soutenir la sécession. Taiaiake Alfred, professeur mohawk, rejette cependant la souveraineté car elle est, selon lui, « un concept exclusif enraciné dans une notion occidentale de pouvoir contradictoire et coercitif. Les peuples autochtones ne pourront jamais égaler la terrible force coercitive de l'État ; par conséquent, tant que la souveraineté restera l'objectif de la politique autochtone, les communautés autochtones occuperont une position dépendante et réactionnaire par rapport à l'État » [1415].

1412. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 598.
1413. Voir par exemple Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, 4e éd., Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2012, p. 8.
1414. Bodin, *Les six livres de la République*, *op. cit.*, pp. 111-121.
1415. Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, 2e éd., Oxford : Oxford University Press, 2009, p. 59.

La théorie politique occidentale confirme cette analyse, comme en atteste par exemple l'élaboration du concept de souveraineté par Thomas Hobbes qu'il oppose à l'organisation politique des « sauvages ». Hedley Bull distingue également l'anarchie des « sociétés primitives » de celle de l'ordre international, lesquelles sont radicalement distinctes notamment du fait de leur rapport à la religion car la deuxième s'est construite sur le processus de sécularisation, selon lui [1416]. De plus, l'évolution historique de la souveraineté s'articule étroitement en droit international avec l'entreprise coloniale [1417]. La forte polysémie des termes « État » et « souveraineté » renforce néanmoins l'ambivalence mentionnée. Marcelo Fernández soutient, par exemple, que les Aymaras sont un peuple étatique (*pueblos estatales*), et non pas tribal, car ils ont eu et ont encore des institutions et des règles [1418]. Sa compréhension de l'État se rapproche en cela de la notion d'État général proposée par Frédéric Lordon qui désigne ainsi des effets de captures institutionnelles ou par lesquels le pouvoir du souverain s'institue grâce à l'auto-affection de la multitude que théorise Spinoza [1419].

Cette définition très large de l'État reste cependant minoritaire parmi les acteurs autochtones. Cela est moins le cas pour la souveraineté, notamment du fait de ses trajectoires historiques diverses et de sa définition comme indépendance politique – sans que cela n'entraîne nécessairement la construction d'un État westphalien. Alfred nuance ainsi sa position pour affirmer que « nous devons créer une signification de la “souveraineté” qui respecte la compréhension du pouvoir dans les cultures autochtones, une signification qui reflète davantage le sens incarné par des notions comme la “souveraineté personnelle” et la “souveraineté populaire” » [1420]. La grande majorité des acteurs autochtones écarte, dans tous les cas, la possibilité d'une reproduction de l'État westphalien par l'exercice de leur droit à l'autodétermination. Comme l'explique José Millalén, « ce qui ne peut pas arriver, c'est que nous reproduisions un nouvel État dans le cadre d'une réalisation de l'autonomie » [1421]. L'ouverture sémantique que contient l'autodétermination, en plus de sa formalisation juridique, explique certainement la préférence d'une grande majorité des peuples autochtones pour celui-ci plutôt que pour la

1416. Karena Shaw, *Indigeneity and Political Theory: Sovereignty and the Limits of the Political*, Routledge Issues in Contemporary Political Theory 1, Londres : Routledge, 2008, chap. 2 & 3 ; pour une critique de ce processus de sécularisation, voir Elizabeth Shakman Hurd, « Narratives of De-Secularization in International Relations », *Intellectual History Review*, vol. 27, nº 1, 2017, pp. 97-113.
1417. Anghie, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*, *op. cit.*
1418. Entretien avec Marcelo Fernández, ancien membre du THOA et ancien fonctionnaire du ministère des Autonomies, La Paz, 4 février 2020.
1419. Lordon, *Imperium*, *op. cit.*, pp. 118-119.
1420. Alfred, *Peace, Power, Righteousness*, *op. cit.*, p. 54.
1421. Entretien avec José Millalén Paillal, représentant mapuche à la CONADI, Temuco, 29 février 2020.

souveraineté. Néanmoins, ce constat n'évacue pas la question de la transformation de l'État westphalien post-colonial, dans le cas de la Bolivie et du Chili, par la prise de pouvoir et non pas seulement par la construction d'autonomies en son sein.

L'usage de la souveraineté et du nationalisme par certains acteurs aymaras et mapuche signale généralement la volonté d'une prise de pouvoir au sein de l'État existant qui donnerait lieu à une transformation administrative de celui-ci et la création d'autonomies régionales. La compétition politique dans ces dernières impliquerait donc des stratégies de prise de pouvoir des institutions autonomes, mais qui ne pourraient se faire sans le contrôle préalable de l'État. Cette situation est typique de la stratégie du MAS et des militant·es aymaras qui l'ont accompagnée. Certains de ces mêmes militant·es ont, cependant, critiqué l'évolution du parti d'Evo Morales et regrettait le manque de décolonisation mise en œuvre au cours des trois mandats du « président autochtone ». Mais ils maintiennent cette stratégie de prise de pouvoir de l'État car ils en font une condition nécessaire pour l'existence d'autonomies autochtones.

Juan Villca, secrétaire de la CSUTCB au moment de l'entretien, explique que la prise de pouvoir implique l'ensemble des institutions et pas seulement la présidence, ce qu'a permis l'union des organisations paysannes et autochtones. Il souligne ainsi la conditionnalité de la gestion territoriale que constitue la prise de pouvoir et en fait une priorité supérieure à l'établissement de solidarités transnationales avec les autres peuples autochtones : « dans le pouvoir exécutif, législatif, nous en tant que CSUTCB être au pouvoir signifie avoir le contrôle du système économique, de formation, territorial, et les autres secteurs [qui] vous permettent d'administrer tout cela » [1422]. Le sociologue aymara Pablo Mamani insiste également sur la difficulté de penser une union transnationale des Aymaras au-delà de l'État bolivien, et, pour cette raison, propose la construction d'une hégémonie autochtone dans la société bolivienne. Cette hégémonie ne se cantonnerait pas seulement aux Aymaras du fait du mélange des appartenances autochtones produit par les migrations internes au pays. Il qualifie la construction de celle-ci comme une stratégie inclusive et démocratique et regrette son manque de popularité. Il la décrit comme

> une sorte de contrôle hégémonique, politique, économique et social sur la Bolivie elle-même, c'est-à-dire s'approprier ce territoire bolivien, basé sur une large constitution démographique, culturellement étendu, économiquement à différents niveaux face au racisme, au colonialisme interne, ou au colonialisme républicain qui exclut de toute façon

1422. Entretien téléphonique avec Juan Villca, secrétaire de la CSUTCB, 18 avril 2020.

> cette grande population territorialisée [qui] maintenant, à l'intérieur du pays de la Bolivie, ignore sa capacité économique à créer un pays avec une dynamique différente [1423].

Néanmoins, la prise de pouvoir de l'État est critiquée par d'autres, comme Roger Chambi, pour qui il n'y a pas d'automaticité entre son contrôle et la mise en œuvre de l'autodétermination des peuples autochtones, comme en atteste selon lui l'expérience du MAS. Il explique que les institutions étatiques provoquent une impossibilité de l'autodétermination car elles seraient en contradiction avec cette dernière [1424]. Ces différentes prises de position font écho à un débat entre marxistes qui s'est déroulé dans les années 1970 et a donné lieu à une nouvelle conceptualisation de l'État, portée principalement par Nikos Poulantzas, en opposition à Louis Althusser. Selon lui, « l'État, capitaliste en l'occurrence, ne doit pas être considéré comme une entité intrinsèque mais (…) comme un rapport, plus exactement comme la condensation matérielle d'un rapport de forces entre classes et fractions de classe, tel qu'il s'exprime, de façon spécifique toujours, au sein de l'État » [1425]. L'État se transforme en champ stratégique, qui exprime la condensation d'un certain rapport de forces, et acquiert ainsi une autonomie relative vis-à-vis des déterminations économiques, qui se pense en termes relationnels.

La prise de pouvoir ne se conçoit plus alors par le renversement révolutionnaire mais par l'occupation de positions stratégiques au sein de l'État qui se combine aux expériences de démocratie directe des mouvements sociaux et populaires [1426]. Poulantzas fait du Chili de l'Unité populaire un cas d'étude de sa théorie, mais l'expérience du MAS pourrait également se prêter à son analyse par la conjonction entre gestion étatique et participation des mouvements sociaux à laquelle elle a donnée lieu. La discussion du contrôle de l'État resurgit dans les années 2000, notamment avec les travaux de John Holloway ou de Jérôme Baschet qui s'inspirent de l'expérience zapatiste [1427], et qui reprennent la thèse de la difficulté de changer l'État par son contrôle du fait de sa dépendance au système capitaliste. Selon eux, les expériences autonomistes devraient permettre un changement de société sans faire du contrôle étatique un objectif premier et nécessaire au changement social, se distinguant ainsi de la double stratégie de Poulantzas. Holloway parle notamment d'autodétermination sociale qui affronterait le capitalisme. Si ce débat n'a pas à être tranché ici, il reflète néanmoins le questionnement

1423. Entretien avec Pablo Mamani, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020.
1424. Entretien téléphonique avec Roger Chambi, doctorant en science politique et droit, 11 décembre 2020.
1425. Nikos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, avec la coll. de Bob Jessop et Razmig Keucheyan, Essais, Paris : Les prairies ordinaires, 2013, p. 191.
1426. Yohann Douet, « Althusser, Poulantzas et le problème de l'autonomie de la politique », *L'Homme & la Société*, vol. 209, n° 1, 2019, pp. 176-178.
1427. Jérôme Baschet, *La rébellion zapatiste : Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris : Flammarion, 2005 ; John Holloway, *Change the World Without Taking Power*, Get Political 8, Londres : Pluto, 2010.

spécifique des Aymaras qui se situent au centre du pouvoir étatique et ont pu s'appuyer sur les dynamiques du MAS pour prendre le contrôle de l'État.

Le deuxième cas tient, au contraire, aux stratégies politiques du mouvement mapuche, notamment des propositions faites par Liwen. Le critère de localisation utilisé dans la présente démarche comparative établit une distinction du mouvement mapuche avec celui des Aymaras de Bolivie. L'éloignement du territoire originaire mapuche de la capitale chilienne induit le développement de peu de stratégies liées à la prise de pouvoir de l'État. La participation des parlementaires mapuche au début du XXe siècle à la vie politique nationale nuance ce constat mais celle-ci n'a pas donné lieu à la volonté de prendre le contrôle de l'ensemble de l'appareil étatique. Plus récemment, des candidatures mapuche à la présidentielle chilienne se sont constituées, comme celles d'Aucán Huilcamán en 2005 et de Diego Ancalao en 2021, mais elles n'ont pu aboutir pour diverses raisons, principalement administratives et de manque de soutien politique. Les propositions de transformation institutionnelle de l'État chilien élaborées par Liwen attestent plutôt de la volonté de se concentrer sur le territoire originaire et d'y appliquer un statut d'autonomie qui puisse réguler les relations entre les populations chilienne et mapuche. Ces propositions ont essaimé parmi d'autres organisations mapuche et formé une diversité de positions qui se différencient par des équilibres distincts de la distribution du pouvoir régional [1428]. La participation de José Marimán en 2014 à une commission de consultation sur la décentralisation auprès de la présidente de l'époque, Michelle Bachelet, lui permet d'avancer une proposition d'autonomie de l'Araucanie, similaire au travail réalisé par Liwen [1429]. Son échec et le peu de succès des autres propositions a toutefois cédé la place à des stratégies moins institutionnelles de la part du mouvement mapuche dans le Sud du pays.

La difficulté à mettre en œuvre une autonomie autochtone dans un État unitaire ressort ainsi des expériences bolivienne et chilienne. La prise de pouvoir de l'État en Bolivie n'a que peu contribué à la transformation de ce dernier par la constitution d'AIOC qui restent marginales sur le territoire. La nécessité d'un accord de l'État dans la construction d'autonomies autochtones, au vu de la relation future qui sera à établir, maintient toutefois le débat autour de sa prise de pouvoir ou du moins du besoin d'entamer des négociations avec celui-ci dans des conditions favorables. Elle ouvre également une réflexion sur l'adéquation

1428. Pour une analyse complète de ces propositions d'autonomie, voir José MARIMÁN, *Autodeterminación. Ideas Políticas Mapuche en el Albor del Siglo XXI*, Santiago : LOM, 2012, chap. 5-10.
1429. « José Marimán: "La Araucanía podría ser un Subestado" », *Diario y Radio UChile*, 15 sept. 2014.

entre la forme de gouvernement et la mise en œuvre de l'autodétermination autochtone par l'autonomie. Une fédération pourrait alors rendre possible une meilleure distribution du pouvoir en faveur des peuples autochtones vis-à-vis de l'État. La transformation de ce dernier trouve dans ce cadre une place croissante. Deux précautions s'imposent néanmoins. La première concerne les États fédéraux déjà existants au sein desquels résident des peuples autochtones, comme l'Argentine, le Canada, les États-Unis et la Russie, et dont le respect des droits des peuples autochtones ne fait pas office d'exemple. Néanmoins, une réponse à cette limite tient à ce que les peuples autochtones ne sont pas parties prenantes de la structure fédérale du pays.

La deuxième, plus difficile à résoudre, renvoie à la possibilité d'interpréter un droit à déterminer librement son statut politique comme donnant lieu à une forme particulière d'organisation politique, ce qui pourrait être considéré comme une confusion entre statut politique et système politique [1430]. Pedro Marimán souligne, par exemple, l'importance de laisser les générations futures définir le type d'organisation politique qu'elles souhaitent, y compris si elles font le choix de la sécession, ce qu'il juge néanmoins peu probable [1431]. Réduire l'autodétermination au fédéralisme impliquerait donc une limitation de ce droit, au contraire des positions des peuples autochtones qui, bien que faisant état de leur refus de faire sécession, n'acceptent pas que le droit à l'autodétermination qui leur soit reconnu devienne un droit réduit en comparaison à celui reconnu par le droit international en général.

Néanmoins, la précision du droit à l'autodétermination par l'autonomie, comme le propose la DDPA, invite bien à réfléchir sur les formes de l'autonomie. Deux raisons concourent à cette affirmation. La première est que cette réflexion ne limite pas nécessairement l'autodétermination en droit puisqu'elle reste générale. Il ne s'agit pas de la réduire à la fédération mais de considérer l'adéquation de ses applications avec un principe d'égale liberté, comme l'implique justement l'autodétermination en général, ce qui a été établi précédemment. La fédération comme mise en œuvre de l'autodétermination par l'autonomie pourrait alors fournir une autre garantie démocratique, en plus de sa non-conditionnalité d'accès. Ensuite, la réflexion sur la fédération permet aux peuples autochtones de se prémunir contre d'autres formes dont l'application n'aurait pas eu les résultats escomptés. Ces deux raisons émergent justement de la propre analyse des peuples autochtones qui construisent un discours normatif de l'autodétermination au vu de son évolution récente.

1430. Alfredsson, « Different Forms of and Claims to the Right of Self-Determination », *op. cit.*, p. 76.
1431. Entretien avec Pedro Marimán, membre fondateur de Liwen, Temuco, 2 mars 2020.

La fédération, et le fédéralisme comme théorie de la fédération, se distinguent, tout d'abord, de l'autonomie dans un État unitaire car elle cherche « à instaurer un équilibre entre l'intégration et l'autonomie, entre la recherche de la solidarité, de l'action commune et le besoin de liberté et d'indépendance. [Elle] le fait en se fondant sur deux principes, appelés couramment “les lois du fédéralisme”, à savoir le principe de l'autonomie et celui de la participation » [1432]. Au contraire, l'autonomie territoriale n'est pas sujette au deuxième principe du fédéralisme, à savoir la participation, car elle ne contribue pas à l'élaboration des politiques générales. Comme l'écrit Théodore Christakis, « son champ d'action se limite donc à la direction de ses propres affaires d'une manière plus ou moins indépendante du pouvoir central » [1433].

La fédération préviendrait les risques associés à la mise en œuvre de l'autonomie par l'État qui souhaiterait se défaire de ses obligations, comme cela est le cas au travers du principe de subsidiarité dans un contexte néolibéral. Cette tension se retrouve dans la DDPA entre l'article 4 qui mentionne le droit pour les peuples autochtones de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes, sans que l'État ne soit rendu responsable de ce financement, et l'article 39 qui énonce « le droit d'avoir accès à une assistance financière et technique, de la part des États et dans le cadre de la coopération internationale » [1434]. La fédération inclut clairement cette assistance par la redistribution fiscale qu'elle implique au nom de l'égale liberté entre les entités fédérées [1435]. La distance entre reconnaissance d'un droit et la capacité à l'exercer se réduirait donc dans le cas où l'autodétermination autochtone s'appliquerait par la fédération puisque les moyens de sa mise en œuvre seraient garantis. L'existence d'une fédération doit, de plus, être garantie par son inscription dans la Constitution [1436], ce qui dissocierait ainsi l'autonomie du bon vouloir du gouvernement au pouvoir, au contraire de la situation d'un État unitaire avec des autonomies.

Plusieurs acteurs mapuche considèrent leur organisation politique originaire comme fédérale. Les auteurs de *¡ … Escucha, winka … !* soulignent, par exemple, l'histoire fédérale des

1432. Christakis, *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*, *op. cit.*, p. 526.
1433. *ibid.*, p. 530. Une littérature importante existe sur le fédéralisme à laquelle il ne sera malheureusement pas possible de faire honneur au risque de s'éloigner de la problématique centrale. Une réflexion sur la fédération et la période décoloniale en lien avec l'autodétermination existe également. Voir notamment : Adom Getachew, *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton : Princeton University Press, 2019, chap. 4.
1434. Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards*, *op. cit.*, p. 166.
1435. Thomas O. Hueglin et Alan Fenna, *Comparative Federalism: A Systematic Inquiry*, 2e éd., Toronto : University of Toronto Press, 2015, pp. 39-41.
1436. Dejan Guzina, « Federalism and Regional Autonomy », *in Oxford Research Encyclopedia of International Studies*, Oxford : Oxford University Press, 2010.

Mapuche qui justifierait leur droit à l'autonomie [1437]. Le militant mapuche Jaime Llanquileo se réfère à l'expérience historique d'autonomie de Salinas Grandes en Argentine mise en œuvre par Juan Calfucura en 1840 qui a réuni différentes communautés dans une structure fédérale. Pedro Marimán et Víctor Naguil, dans la tradition de Liwen, soutiennent également l'importance d'une fédération pour l'organisation mapuche autonome et insistent sur le besoin d'avoir un territoire propre pour établir cette dernière. Une autre militante mapuche, Tamara Torres, affirme que l'autonomie ne reproduirait en ce sens pas une forme étatique mais s'appuierait sur « quelque chose de beaucoup plus libre sans être dans une structure aussi forte, comme l'est un État ». Ce besoin de rendre moins fort l'État pourrait justement passer par une fédération. L'autonomie serait même en contradiction avec l'État, selon José Millalén [1438]. La construction d'une fédération dans le Sud du pays induirait de fait la transformation générale de l'État chilien puisqu'il serait peu viable d'établir une fédération dans une seule partie du territoire national que serait le territoire originaire des Mapuche. Le modèle espagnol d'un État unitaire avec des autonomies pourrait contredire cette affirmation. Il la confirme cependant au vu des tensions, notamment en Catalogne, que génère l'inégalité de compétences entre territoires, bien que d'autres facteurs sont à prendre en compte. La fédéralisation nationale offre ainsi les deux garanties déjà mentionnées : la participation dans les décisions nationales et l'absence de révocation par l'autorité centrale en cas de changement de gouvernement.

Les acteurs aymaras s'inspirent également de la fédération pour la formulation de leurs propositions politiques. Elizabeth Huanca remonte jusqu'aux seigneuries aymaras qui s'organisaient horizontalement, et lèguent par là une longue tradition de modèles de gouvernement, semblables aux mapuche selon elle. Cette tradition de défense du fédéralisme se retrouve dans la révolte de Pablo Zárate Willka qui combat aux côtés des libéraux pour transformer la Bolivie en fédération à la fin du XIXe siècle. Elizabeth Huanca mentionne également un projet politique, sur lequel elle travaille, autour de la possibilité d'un « contrôle territorial transversal, diagonal » afin de retrouver une mobilité entre territoires et communautés fondée notamment sur les principes de réciprocité et de dualité, ce qui permettrait de combattre les risques de ghettoïsation de l'autonomie et la vision folklorisante des peuples autochtones. Pablo Mamani maintient la nécessité d'un État unitaire comme condition d'une hégémonie autochtone

1437. Millalén, Marimán, Caniuqueo et Levil, *¡...Escucha, winka...!*, *op. cit.*, p. 255.

1438. Entretiens avec Jaime Llanquileo, membre de la coopérative Küme Mongen, Temuco, 29 février 2020, avec Pedro Marimán, membre fondateur de Liwen, Temuco, 2 mars 2020, avec Víctor Naguil, membre fondateur de Liwen, Temuco, 19 février 2020, avec Tamara Torres, membre d'Ad Kimun, Temuco, 21 février 2020, et avec José Millalén Paillal, représentant mapuche à la CONADI, Temuco, 29 février 2020.

en Bolivie mais propose aussi une organisation fédérale au niveau régional et local. Il parle de confédération ou fédération de peuples, sans préciser clairement le degré de centralisation. Il insiste néanmoins sur le besoin de la fédération pour intégrer la diversité de formes d'organisation politique dans un même espace [1439]. José Luis Exeni caractérise l'État bolivien plurinational dans des termes similaires à ceux de Pablo Mamani. Il parle d'État composite qui concilie un principe d'unité indivisible, mais que le pluralisme institutionnel ne rendrait pas uniforme. Des autonomies asymétriques structurent alors l'État [1440].

La difficulté de l'asymétrie réside dans les conséquences actuelles de l'État plurinational de Bolivie qui ne laisse que peu de place à l'autonomie, particulièrement autochtone, et explique certainement les propositions de fédération par les acteurs aymaras, bien qu'en Bolivie le fédéralisme soit également associé aux revendications des départements riches de l'Est du pays. La fédération permettrait de surmonter également les difficultés liées au découpage ethnique des territoires grâce à l'égale autonomie des différentes entités. Silvia Rivera Cusicanqui critique justement ce possible découpage et le projet d'État plurinational, qui s'y trouve en partie associé, pour privilégier le concept aymara de *ch'ixi* qui renvoie à un tiers inclus – contraire à la notion de tiers exclus d'Aristote – issu d'éléments différents dont l'association n'efface pas leurs distinctions, proche en cela du métissage ou de l'hybridité. L'État plurinational risque donc de reproduire l'exclusion des peuples autochtones par l'autonomie selon elle [1441]. Cette réflexion sur le rapport en identité et territoire conduit à interroger plus largement la place des personnes autochtones non présentes dans leur territoire originaire, pour la plupart dans des espaces urbains, grâce à l'autonomie personnelle.

L'autonomie personnelle définit certains droits en fonction d'une appartenance personnelle particulière et non du territoire. Théorisée notamment par les marxistes autrichiens Karl Renner et Otto Bauer, l'autonomie personnelle confère aux individus la possibilité de choisir leur appartenance communautaire et fait de la communauté un niveau intermédiaire entre

1439. Entretien téléphonique avec Elizabeth Huanca, ancienne directrice de la section analyse et recherche du Service interculturel pour le renforcement démocratique de l'Organe électoral plurinational, 3 mai 2020, et entretien avec Pablo Mamani, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020. Pour une analyse complète des différentes propositions d'autodétermination par les intellectuels aymara, voir Galindo Soza, *Visiones aymaras sobre las autonomías*, *op. cit.*, chap. 6.

1440. Exeni Rodríguez, « Las autonomías indígenas frente al Estado plurinacional », *op. cit.*, p. 163.

1441. Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires : Retazos, Tinta Limón, 2010 ; Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Nociones comunes, Buenos Aires : Tinta Limón, 2018 ; voir également Schavelzon, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia*, *op. cit.*, p. 62.

ceux-ci et l'État, s'insérant ainsi dans une fédération [1442]. La situation des Aymaras en dehors de l'*altiplano*, notamment dans les basses terres, ou des Mapuche de Santiago trouve une forme de résolution dans l'autonomie personnelle en ce qu'elle leur permet la reconnaissance de droits sans nécessairement devoir être présent sur leur territoire originaire. Plusieurs acteurs et actrices interrogé·es soulignent la difficulté d'accorder l'autodétermination soit dans un contexte urbain, soit à des populations disséminées à la suite de diverses vagues de migrations. Alors que la majorité de la population mapuche vit à Santiago, des associations se développent pour réclamer des droits politiques liés à leur appartenance et mettent également en œuvre des pratiques culturelles dans un contexte urbain. L'articulation entre autonomie personnelle et territoriale soulève ainsi de nombreuses difficultés, notamment sur les mécanismes d'attribution de droits et leurs justifications [1443]. Certaines personnes autochtones rejettent, de plus, l'autonomie personnelle au nom de sa réduction fréquente aux droits culturels [1444] et de la dissociation de l'appartenance autochtone du lien particulier que ces peuples entretiennent avec leur territoire. Leur situation sociologique enjoint néanmoins à ne plus considérer les peuples autochtones seulement en fonction de leur territoire originaire.

Les propositions fédérales mapuche et aymara se construisent à partir d'une critique du contexte national dans lequel elles s'inscrivent mais trouvent toutes dans l'expérience historique de leur peuple des arguments pour les développer. Ce discours normatif souligne un autre point commun entre l'autodétermination et le fédéralisme. Tous deux peuvent se comprendre comme des processus politiques à étudier dans leur évolution et qui réponde pragmatiquement au changement politique. Benedict Kingsbury fait d'ailleurs de la fédération une structure plus adaptée à la mise en œuvre de l'autodétermination, quand d'autres opposent également le fédéralisme à un État fixe [1445]. L'approche de l'autodétermination par la fédération

1442. Busekist, « After Empire », *op. cit.*, p. 5 ; Ghislain Otis, « Territorialité, personnalité et gouvernance autochtone », *Les Cahiers de droit*, vol. 47, nº 4, 2006, p. 8 ; voir également Otto Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000.

1443. Ce sujet revient dans de nombreux entretiens, dont ceux avec Nestor Calle, dirigeant aymara de la communauté Jesús de Machaca, La Paz, 12 janvier 2020, avec Natalia Caniguán, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020, avec Juan Carlos Espinoza, avocat, 5 décembre 2020, avec José Jerez, avocat, Temuco, 4 mars 2020, avec Salvador Millaleo Hernández, avocat et professeur de droit, Santiago, 10 mars 2020, et avec Nancy Nicul Lincoleo, présidente de la Plateforme politique mapuche, Santiago, 14 mars 2020. Voir également l'entretien téléphonique avec Diego Ancalao Gavilán, membre de la communauté Luis Marileo Colipi, 25 mars 2020, et les réponses à un questionnaire transmis par voie électronique de Domingo Namuncura, ancien directeur de la CONADI.

1444. Christakis, *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*, *op. cit.*, p. 543.

1445. Kingsbury, « Claims by Non-State Groups in International Law », *op. cit.*, p. 501 ; Karen Knop (dir.), *Rethinking Federalism: Citizens, Markets, and Governments in a Changing World*, Vancouver : University of British Columbia Press, 1995, p. 5 ; voir également Zayas, *Promotion d'un ordre international démocratique et équitable*, *op. cit.*, para. 3 & 7.

extrait définitivement l'autonomie de son isolement. Elle modifie de ce fait le concept de subsidiarité qui avait servi de principe à la restructuration de l'État chilien pour la dictature de Pinochet. Au contraire d'une approche seulement économique de la subsidiarité, la fédération égalise ce principe par la distribution des moyens nécessaires à ce que chaque échelon de gouvernement s'occupe des domaines d'action dont il a la capacité.

Le théologien calviniste du XVIe et XVIIe siècles, Johannes Althusius, proposait déjà de comprendre la vie sociale comme composée d'un ensemble d'associations ayant chacune leur propre souveraineté et dont la coordination fédérale soit régie par le principe de subsidiarité [1446]. La fédération selon Althusius viserait ainsi à articuler les deux types d'autonomies, territoriale et personnelle, puisqu'il se refuse de réduire l'individu à l'association dont il est membre. L'autodétermination autochtone introduit finalement des propositions de reformulation de l'État en ce sens, grâce à la redistribution du pouvoir qu'elle implique et aux formes institutionnelles que cette redistribution conduit à mettre en œuvre. Par là, elle développe des tentatives de dépassement de la souveraineté associée à l'État unitaire et peut viser des dispositifs de solidarité comme le propose Alain Supiot dans sa compréhension du contexte de mondialisation. Ce dépassement de la souveraineté implique justement la modification de l'appartenance internationale et, de ce fait, une pensée du cosmopolitisme qui interroge la configuration du système international.

9.2.2 Cosmopolitisme et autonomie

L'analyse présente a tâché de démontrer jusqu'ici comment le droit à l'autodétermination des peuples autochtones introduit un changement dans la manière de se rapporter à la mondialisation, à la démocratie et à l'État. L'association de ces trois éléments conduit finalement à élargir la réflexion à la notion de cosmopolitisme et à la manière par laquelle l'autodétermination autochtone modifie la forme du système international en théorie et en pratique. Si un discours normatif sur les conséquences de l'autodétermination autochtone pourrait apporter à une théorie politique des relations internationales au-delà de l'État ou d'une nouvelle relation avec celui-ci, l'objectif de ce dernier développement est plutôt de se

1446. Gaëlle DEMELEMESTRE, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin – Althusius*, La nuit surveillée, Paris : Cerf, 2011. Frédéric Lordon va jusqu'à considérer Althusius comme un précurseur du fédéralisme anarchiste en le rapprochant de Pierre-Joseph Proudhon. Voir LORDON, *Imperium*, *op. cit.*, p. 204 ; Pierre-Joseph PROUDHON, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris : E. Dentu, 1863.

concentrer sur les éléments déjà à l'œuvre dans la transformation du système international par le changement du droit à l'autodétermination.

L'empirie peut, dans ce cas, nourrir des réflexions futures sur les bienfaits ou les effets négatifs de cette évolution. Bien sûr, la difficulté réside dans la focalisation trop importante sur ce changement qui peut donner l'impression de modifications majeures ayant finalement des conséquences mineures sur le reste des relations internationales. Les éléments avancés dans cette dernière partie tendent plutôt à montrer que, malgré la part minoritaire des peuples autochtones dans la politique mondiale, les changements produits par leur mobilisation entraînent un ensemble de principes et de règles avec eux et établissent ainsi les bases de possibles bifurcations dans ce qui fait les relations internationales. La démarche comparative permet justement de déterminer plus précisément ces changements déjà-là, particulièrement en recherchant une caractéristique commune dans un ensemble de contextes distincts. Elle aboutit à la conclusion que l'autodétermination par l'autonomie définit un changement commun à un ensemble de peuples qui proposent de redéfinir leur mode d'organisation politique.

Malgré la volonté d'indépendance que l'autodétermination exprime, elle est loin de signifier une isolation du reste du monde. Dans le fait même qu'elle définit un rapport à l'autre, elle pose les conditions de relations extérieures et, par là, d'une compréhension générale de celles-ci. L'absurdité de définir une modalité interne de l'autodétermination, comme le rappelle Jörg Fish, tient bien du fait que l'autodétermination est également externe ou n'est plus autodétermination. Comme il l'écrit, « l'autodétermination interne n'est donc qu'une autodétermination partielle, et seulement jusqu'à un certain point, au-delà duquel commence la détermination étrangère. Dire (…) que le droit à l'autodétermination pourrait aussi s'exercer sous forme d'autonomie ou d'intégration, est donc une demi-vérité » [1447]. Frédéric Mégret, dans la définition qu'il donne de l'autodétermination, affirme également l'impossibilité de dissocier ces deux dimensions, sans que pour autant l'autodétermination externe renvoie à la sécession :

> L'autodétermination, que ce soit dans sa variante autonome ou sécessionniste, est toujours à la fois une revendication intérieure « d'être soi-même » séparément, pour ainsi dire (un groupe autonome, un État indépendant), *et* une revendication extérieure « d'appartenir à quelque chose » qui garantit son statut d'entité autodéterminante (un État existant, la communauté internationale). L'autodétermination n'émane pas seulement du corps constitué d'un peuple, mais est toujours une demande de *reconnaissance*, dans la mesure

1447. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples*, *op. cit.*, pp. 51-52.

> où l'on ne peut pas exercer des formes d'autodétermination collective en étant isolé du monde [1448].

Il approfondit son approche sur le plan normatif grâce à la définition de quatre référents à prendre en compte dans l'application du droit à l'autodétermination. Selon Mégret, « la justice globale de l'autodétermination doit donc être évaluée par rapport (i) au peuple particulier qui cherche à s'autodéterminer, (ii) à la population de l'État au sein duquel il le fait, (iii) aux tiers potentiels affectés de manière significative par cette autodétermination, et (iv) à la communauté internationale » [1449]. Les articles 36 et 39 de la DDPA, déjà énoncés, prennent directement en compte l'insertion internationale des peuples autochtones et les implications que l'autodétermination produit en ce sens. L'autonomie ne renvoie donc pas à une autodétermination interne, mais à une modalité de l'autodétermination qui ne fait pas de l'État sa résultante nécessaire. Comme déjà abordé plus haut, la souveraineté absolue et perpétuelle pâtit de cette transformation de l'autodétermination. Mais cette remise en cause pourrait également compromettre un principe central des relations internationales qu'est l'égalité entre États et ainsi renforcer les hiérarchies existantes.

Cette égalité a, cependant, un statut ambivalent. Elle permet par exemple l'expression majoritaire des pays du Sud à l'ONU, mais se fonde également sur une hypocrisie organisée, selon l'expression de Stephen Krasner, puisqu'elle maintient par ailleurs les hiérarchies. Krasner distingue pour cela la reconnaissance internationale de la souveraineté de l'exercice de la souveraineté westphalienne [1450]. Sa distinction rappelle celle de Marx entre égalité formelle et réelle [1451]. Les théories de la dépendance expriment bien cette différence sur le plan international et concordent avec celles qui font le lien entre le développement de l'État souverain et les changements de système économique [1452]. La souveraineté organise donc un système international paradoxal dans la mesure où, comme l'écrit Giddens, « un État ne peut devenir souverain qu'à l'intérieur d'un système d'autres États souverains, sa souveraineté étant reconnue par eux ; il y a là une forte pression vers une reconnaissance mutuelle d'égal à égal, quelle que soit la situation factuelle en matière de pouvoir différentiel » [1453]. L'ambivalence de l'égalité

1448. Mégret, « The Right to Self-Determination. Earned, Not Inherent », *op. cit.*, p. 60. Italiques originales.
1449. *Ibid.*
1450. Krasner, *Sovereignty*, *op. cit.*, p. 8.
1451. Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? », *Revue francaise de science politique*, vol. 62, nº 3, 2012, pp. 442-445.
1452. Voir notamment Benno Teschke, « Theorizing the Westphalian System of States: International Relations from Absolutism to Capitalism », *European Journal of International Relations*, vol. 8, nº 1, 2002, pp. 5-48.
1453. Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, vol. 2, A Contemporary Critique of Historical Materialism, Cambridge : Polity Press, 2002, p. 282.

souveraine rejoint ainsi celle décrite par Delphine Allès et Bertrand Badie quant à son double statut, entre domination et émancipation [1454]. L'échec de la souveraineté comme émancipation après les années 1970, au cours desquelles elle allait de pair avec l'autodétermination, produit cette dissociation entre les deux principes [1455], particulièrement pour les peuples autochtones. Le refus d'État écarte généralement la revendication de souveraineté au vu de l'association entre celle-ci et la forme étatique westphalienne. Il laisse alors place à l'association entre autodétermination et autonomie. Au contraire de la souveraineté, l'autonomie, comprise comme relationnelle, introduit une compréhension distincte de la relation avec autrui qui ne se fonde plus sur un pouvoir absolu et perpétuel.

L'autonomie relationnelle trouve son origine dans l'étude des individus et non pas des groupes, particulièrement au sein de la théorie féministe. Cette dernière remet en question une vision de l'autonomie individuelle comme individualiste et rationnelle pour « analyser les implications des dimensions intersubjectives et sociales du soi et de l'identité pour les conceptions de l'autonomie individuelle et de l'action [*agency*] morale et politique » [1456]. Une diversité d'approches existe parmi les théories féministes de l'autonomie ; par exemple, entre celles qui conçoivent l'autonomie relationnelle comme constitutive à la conception de soi et d'autres qui définissent les agent·es comme causalement relationnel·les car déterminé·es par le contexte historique et les conditions sociales. Néanmoins, un fondement commun de l'autonomie individuelle s'établit à partir de l'affirmation que

> l'autonomie, ou l'autodétermination, implique, au minimum, la capacité de réfléchir à sa structure motivationnelle et la capacité de la modifier en réponse à cette réflexion. Ce point de vue est étayé par l'intuition qu'il existe une différence importante entre les aspects de la structure motivationnelle d'une agente avec lesquels elle se trouve sans réfléchir et ceux que, à la suite d'une réflexion autonome, elle considère comme étant « les siennes » [1457].

L'autonomie relationnelle vient donc fonder une « interaction créative » dans le sens où elle doit rendre capable d'écouter, de recevoir et de répondre avec qui on interagit, ce qui permet de définir ensuite ce qui est sien dans sa réflexion [1458]. Des débats entre une approche procédurale et substantielle de l'autonomie individuelle séparent les théoriciennes

1454. Allès et Badie, « Sovereigntism in the International System », *op. cit.*
1455. Pour une étude d'un usage croissant de l'autonomie en droit international pour des peuples non considérés comme autochtones, voir Hurst Hannum et Richard B. Lillich, « The Concept of Autonomy in International Law », *The American Journal of International Law*, vol. 74, nº 4, 1980, pp. 858-889.
1456. Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar (dir.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Automony, Agency, and the Social Self*, New York : Oxford University Press, 2000, p. 4.
1457. *ibid.*, p. 13. Le texte est féminisé dans l'original.
1458. Jennifer Nedelsky, *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford : Oxford University Press, 2011, p. 47.

féministes afin de savoir si le contenu réflexif de l'action importe pour juger de l'autonomie de la personne [1459]. Si ces débats ne peuvent être détaillés ni moins résolus ici, ils présentent néanmoins un apport pour la réflexion sur l'autonomie collective et sa relation extérieure. Iris Marion Young propose justement de faire ce lien. Elle vise alors à dépasser une conception de l'autodétermination comme non-ingérence, soit équivalente à la souveraineté, qui s'appuie sur une vision de l'autonomie comme domaine indépendant des influences extérieures et dont l'exercice interne s'apparente à la propriété privée. Cette dernière comprend les droits d'user et jouir des choses de la manière la plus absolue et fixe l'établissement de relations sous la forme de contrats entre individus libres. Elle équivaut en cela à la compréhension de l'État comme entité indépendante et rationnelle défendue par les théories réaliste et libérale.

Au contraire, l'autonomie relationnelle féministe brise cette approche pour faire primer l'interdépendance entre individus. Young mobilise la théorie néorépublicaine de Philip Pettit dans le même sens puisque ce dernier critique également la liberté comme non-ingérence absolue pour promouvoir la liberté comme non-domination. La non-domination implique, selon le néorépublicanisme, l'absence de pouvoirs arbitraires, soit ceux qui échappent à un contrôle direct ou indirect des individus et groupes concernés et à la possibilité d'être contestés par ces derniers. L'autonomie relationnelle se rapproche alors de la liberté comme non-domination que Philip Pettit définit comme « la position dont jouit une personne lorsqu'elle vit en présence d'autres personnes et que, en vertu de la conception sociale [*social design*], aucune de ces personnes ne la domine » [1460]. La liberté se transforme en une indépendance structurelle vis-à-vis de pouvoirs arbitraires et démontre ainsi sa nature relationnelle.

L'extension de l'autonomie relationnelle au plan collectif renvoie à la question de la définition d'un peuple que Young résout en le caractérisant par l'existence d'une prise de décision collective et de sa mise en œuvre grâce à des institutions communes qui fondent alors l'expression d'une unité par l'exercice de la liberté (*agency*). L'autonomie individuelle doit, dans ce cadre, restée garantie par l'autonomie collective [1461]. Young s'appuie justement

1459. Pour une présentation de différents débats et de leurs limites théoriques, voir l'introduction de Mackenzie et Stoljar, *Relational Autonomy*, *op. cit.*

1460. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford : Oxford University Press, 1999, pp. 67 & 185.

1461. Pour un approfondissement de cette tension entre autonomie relationnelle sur le plan individuel et collectif chez les peuples autochtones, particulièrement les femmes autochtones, voir Rauna Johanna Kuokkanen, *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender*, New York : Oxford University Press, 2019, chap. 1.

sur le cas des peuples autochtones et leur refus de constituer un État souverain pour faire valoir leur droit à l'autonomie comme relationnel. Elle précise

> Selon une telle interprétation, l'autodétermination des peuples signifie qu'ils ont le droit d'avoir leurs propres institutions de gouvernance par lesquelles ils décident de leurs objectifs et interprètent leur mode de vie. D'autres personnes ne devraient pas contraindre, dominer ou interférer avec ces décisions et interprétations pour atteindre leurs propres objectifs, ou selon leur jugement sur le meilleur mode de vie, ou pour subordonner un peuple à une unité « nationale » plus large. Les peuples, en d'autres termes, doivent être libres de toute domination. Cependant, étant donné qu'un peuple entretient des relations d'interdépendance avec d'autres, il ne peut ignorer les revendications et les intérêts de ces derniers lorsque ses actions peuvent l'affecter [1462].

Son analyse rejoint ainsi les quatre référents définis précédemment par Frédéric Mégret qui fait également de l'autodétermination un processus relationnel et dialectique dans la relation à l'environnement politique du peuple en question. L'autodétermination, comme autonomie relationnelle, intègre ainsi dans sa mise en œuvre la prise en compte des autres peuples, ce qui exclut donc tout autant la sécession unilatérale que la souveraineté absolue et perpétuelle de l'État souverain. Malgré l'existence d'une tension sur l'appartenance du néorépublicanisme au libéralisme, l'autonomie relationnelle tend à se rapprocher du communautarisme comme philosophie politique par sa compréhension de l'individu et des groupes comme parties du monde social et non plus comme entités indépendantes. Par là, elle conduit à interroger les relations entre les peuples plus seulement à partir des relations interétatiques ou d'un dépassement de l'État par l'individu, mais également par une mise en relation entre peuples qu'élabore le cosmopolitisme.

La tradition libérale fait du cosmopolitisme une pensée de l'appartenance de chaque individu à une même communauté et respecte en cela l'étymologie grecque du terme qui signifie « citoyen du monde ». L'idée cosmopolite apparaît dès l'Antiquité, avec notamment Diogène. Elle trouve ensuite un développement plus approfondi au cours du XVIIIe siècle grâce aux philosophes des Lumières, notamment chez Kant et son projet de paix perpétuelle qui fait de la raison un principe directeur de l'histoire des sociétés. Thomas Pogge, qui reprend la théorie de la justice de John Rawls au niveau international, définit trois éléments communs au cosmopolitisme : l'individualisme qui fait des êtres humains l'ultime unité prise en compte, au contraire des groupes ; l'universalité qui fonde l'égalité entre chaque être humain ; et la généralité qui fait que chaque être humain est l'ultime unité de préoccupation pour tou·tes et

1462. Iris Marion Young, « The Two Concepts of Self-Determination », *in* Stephen May, Tariq Modood et Judith Squires (dir.), *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, p. 187.

non pas les compatriotes ou autres. Il propose une approche institutionnelle du cosmopolitisme qui puisse permettre une justice redistributive au niveau mondial. Pour cela, la souveraineté doit être dispersée sur le plan vertical et « les personnes devraient être citoyennes de plusieurs unités politiques de tailles diverses et se gouverner par elles, sans qu'aucune unité politique ne soit dominante et n'occupe donc le rôle traditionnel de l'État. Et leurs allégeances et loyautés politiques devraient être largement dispersées dans ces unités » [1463].

La forme fédérale, à laquelle Pogge donne sa préférence, présente selon lui l'avantage de favoriser la paix et la sécurité, de réduire l'oppression, d'établir une justice économique globale, et de répondre à l'urgence climatique par l'approfondissement de mécanismes démocratiques. Daniele Archibugi propose justement de parler de démocratie cosmopolitique pour se référer au besoin de démocratiser les relations politiques dans et entre les États, et à une échelle mondiale [1464]. Les deux auteurs, représentatifs parmi d'autres des travaux récents sur le cosmopolitisme, refusent toutefois la construction d'un État mondial au nom du risque de tyrannie et du respect de la diversité. Néanmoins, la perspective libérale du cosmopolitisme fait face à deux types de critiques qui se rapportent à la primauté donnée à l'individu.

La première renvoie à l'analyse marxienne et à la sociologie des acteurs portant un discours cosmopolitique. Selon celle-ci, seuls les individus en capacité de se déplacer sur le plan international, de manier les codes de cet espace et d'être dans une situation économique privilégiée peuvent prétendre à l'appartenance mondiale propre au cosmopolitisme. Cette élite profite donc de l'expansion mondiale du marché qui rend « cosmopolites la production et la consommation de tous les pays », comme l'affirme le *Manifeste du parti communiste* [1465]. La critique marxienne remet également en cause l'abstraction des droits sur laquelle se fonde le cosmopolitisme libéral, notamment l'égalité entre les individus, dans la veine de sa critique des droits humains. Elle privilégie alors l'internationalisme sur le cosmopolitisme qui doit constituer une solidarité entre classes ouvrières nationales, mais renvoie finalement à une forme de cosmopolitisme qui vise à se défaire de ses principes libéraux. Si le libéralisme et le marxisme se préoccupent tous deux de la question nationale et de son articulation avec une

1463. Thomas W. Pogge, « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, vol. 103, nº 1, 1992, p. 58.
1464. Daniele Archibugi, « Cosmopolitical Democracy », *in* Daniele Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, Londres : Verso, 2003, pp. 7-8.
1465. Cité dans Georges Haupt, Michael Löwy et Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, 2e éd., Paris : L'Harmattan, 1997, p. 67 ; pour une étude récente sur le néolibéralisme qui reprend une thèse similaire, voir Quinn Slobodian, *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge : Harvard University Press, 2018.

possible communauté mondiale, ils font face à la même aporie du citoyen du monde qui serait sans appartenance.

La deuxième critique du cosmopolitisme libéral, mais également marxien, souligne donc leur manque de considération pour le pluralisme politique qui caractérise le système international. De ce fait, l'appartenance à une communauté mondiale reste extrêmement peu probable car elle impliquerait de surmonter les particularités existantes. Une autre approche du cosmopolitisme tâche donc de faire de la particularité une condition de la relation à autrui sur le plan international. Comme l'écrit Kwame Anthony Appiah, « l'idée fondamentale selon laquelle toute société doit respecter la dignité humaine et l'autonomie personnelle est plus essentielle que l'amour cosmopolite de la variété ; en effet, comme je le dis, c'est l'autonomie que permet la variété qui est sa justification fondamentale » [1466]. L'inspiration d'Appiah est bien libérale car elle se fonde sur l'autonomie personnelle. Il dépasse cependant la difficulté de l'appartenance à nulle part par la conditionnalité au cosmopolitisme qu'il pose et qu'est l'autonomie de chaque individu. Extrapolée au plan collectif, cette autonomie établit le pluralisme du système international. Une analyse de ce type se retrouve chez Étienne Balibar ou Mireille Delmas-Marty. Le premier explique que « l'espèce humaine est sommée par chaque problème (en tant que) cosmopolitique d'agir sur ses propres divisions, sur la situation de ses "parts" discriminées ou exclues, mais non pas de *nier*, même dialectiquement, leur particularité pour instituer par ce moyen le règne de l'universel » [1467].

En s'appuyant sur les évolutions du droit international, Delmas-Marty propose le concept de pluralisme ordonné qui puisse articuler séparation et intégration des acteurs internationaux, et reprend, par là, la division que mentionne Balibar. La souveraineté absolue devrait alors devenir partagée [1468]. Cette approche du pluralisme réintroduit la forme fédérale pour penser la restructuration du système international. Mais, au contraire du cosmopolitisme libéral, elle ne se fonde pas uniquement sur l'égalité entre individus porteurs de droits. Elle vise plutôt à conjuguer celle entre les individus et entre les groupes, sans que la nation ou l'État ne soit le référent premier de l'appartenance collective. Le pluralisme et le fédéralisme se complémentent alors tout en se dépassant : « le fédéralisme se distingue (…) du pluralisme de deux façons importantes. D'une part, il est plus que le pluralisme en reconnaissant formel-

1466. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton : Princeton University Press, 2005, p. 268.
1467. Étienne Balibar, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine - Écrits III*, L'horizon des possibles, Paris : La Découverte, 2022, pp. 26-27. Italiques originales.
1468. Mireille Delmas-Marty, *Les forces imaginantes du droit (II). Le pluralisme ordonné*, La couleur des idées, Paris : Seuil, 2006, p. 29.

lement les identités de groupe comme des participants légitimes et autonomes au processus politique. D'autre part, il est moins que le pluralisme en limitant cette reconnaissance aux seules communautés spatiales »[1469]. La tension entre individu et groupe persiste de ce fait dans le fédéralisme, mais la possibilité de lier l'autonomie territoriale et personnelle dans une même fédération la résout en partie, comme le propose également Althusius. Ce bref détour a valeur de synthèse. Il rend compte de l'imbrication entre les concepts de pluralisme, fédéralisme et cosmopolitisme qui trouvent tous trois une expression dans l'évolution du droit à l'autodétermination.

Le droit à l'autodétermination des peuples autochtones, au travers de l'autonomie, préfigure ainsi une transformation du système international. La reconnaissance de ce droit aux peuples autochtones qui, par leurs négociations en ont transformé le contenu, introduit dans le droit international un nouvel acteur dont les relations extérieures ne sont plus médiées par l'État et encore moins par la souveraineté absolue et perpétuelle. Bien sûr, des tendances contraires existent et les cas de la Bolivie et du Chili montrent les difficultés pour l'État-nation souverain d'intégrer d'autres formes d'organisations politiques en son sein qui, de plus, acquerraient une capacité de politique extérieure. La prospective ici ébauchée ne s'appuie donc que sur les récentes évolutions historiques et reste aveugle à comment l'autodétermination comme principe d'autonomie politique changera effectivement la structure interne des États et les relations internationales dans leur ensemble. Elle trouve néanmoins une source riche dans la trajectoire historique comparative ici délinéée. Car le changement de sujet et de contenu du droit à l'autodétermination établit bien une évolution commune dans le sens d'une organisation politique distincte de l'État souverain.

Le point de départ de la comparaison était celui de différences importantes dans la situation nationale des Aymaras de Bolivie et des Mapuche du Chili. Son point d'arrivée est celui d'une revendication commune autour d'un droit qui prend également une forme similaire. Les différentes réflexions politiques que l'autodétermination des peuples autochtones ouvrent se retrouvent dans les deux cas étudiés, de même que les résistances auxquels elle fait face. Ce caractère commun tient autant à la transversalité de l'autodétermination et aux garanties démocratiques qu'elle établit, qu'à la reformulation de la souveraineté et au pluralisme international qu'elle induit. Il trouve ses sources dans les négociations internationales analysées mais surtout dans ce commun désir de construire une organisation politique propre et

1469. Hueglin et Fenna, *Comparative Federalism*, *op. cit.*, p. 27.

le refus concomitant de reproduire la souveraineté étatique. Pour cette raison principale, les différences entre les cas aboutissent à cette revendication commune. Néanmoins, la présence de ces différences entre les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili se maintient dans les formes concrètes d'autonomie revendiquées et mises en œuvre. La force du droit à l'autodétermination est donc de permettre une plus grande amplitude dans ses applications, au contraire de la souveraineté étatique – bien que des variations de celle-ci existent également comme le montrent les différences de structure étatique entre la Bolivie et le Chili. Elle fonde une aspiration commune mais laisse une marge de manœuvre quant aux modalités spécifiques de sa concrétisation. Elle est ainsi une garantie de pluralisme tant sur le plan national qu'international.

Conclusion

Ce chapitre de conclusion a tâché d'établir les différentes façons par lesquelles le droit à l'autodétermination des peuples autochtones introduit l'existence d'un autre rapport à la mondialisation que celui de l'État souverain. La transversalité de ce droit a d'abord permis de resituer sa place dans le contexte de mondialisation. Sa nature principielle, qui touche à l'économie morale des peuples autochtones, s'oppose aux développements économiques de la mondialisation. L'autodétermination donne droit au contrôle des ressources naturelles et, de ce fait, remet en cause l'accumulation par dépossession qui caractérise l'intégration économique des territoires autochtones. En tant qu'autonomie politique, elle excède son simple statut juridique par l'ensemble des domaines de la vie sociale à laquelle elle s'applique, notamment économique dans le contexte de la mondialisation.

L'extension du droit à l'autodétermination au nouveau sujet de droit, que sont les peuples autochtones, et aux deux piliers de la DDPA, que sont la participation et les terres, territoires et ressources, établit ensuite un lien entre l'autonomie et les procédures démocratiques. La reconnaissance d'un droit existant à une nouvelle catégorie de sujet renvoie déjà à une dynamique de démocratisation. Elle se constitue ensuite sur une absence de conditionnalité d'accès dans le sens où aucune situation de violation de droits justifie le recours à l'autodétermination, et institue par là une égale liberté à l'autodétermination. Les Aymaras et les Mapuche font, de plus, un lien direct entre leur exercice de l'autonomie et les procédures démocratiques de différentes sortes.

Cet exercice questionne la structure administrative de l'État et sa distribution du pouvoir. Il pose d'abord une question de stratégie politique à propos de l'intérêt et des moyens de la prise de pouvoir au niveau national. En cela, les positions divergent au sein de chaque peuple autochtone étudié et entre eux du fait de leur position géographique distincte vis-à-vis des institutions étatiques. Néanmoins, elles concordent partiellement sur le peu de résultats des expériences de contrôle de l'État pour les avancées de leur droit à l'autodétermination. L'association entre l'application de l'autodétermination comme autonomie politique et la fédération remédie alors à cette impasse. Les garanties associées à la forme fédérale renforcent d'abord la pérennité de l'autonomie, au contraire de sa mise en œuvre dans un État unitaire. La fédération trouve ensuite une inspiration dans les formes originaires d'organisation politique des Aymaras et des Mapuche. Cette réflexion sur la reformulation de l'État sur le plan intérieur implique enfin d'interroger le plan extérieur de l'autonomie au nom de l'absence de séparation entre autodétermination interne et externe.

Le concept de cosmopolitisme trouve alors sa pertinence par la critique qu'opère l'autonomie politique à l'encontre de la souveraineté étatique. Sur le plan individuel, l'autonomie relationnelle, telle que développée par la théorie féministe, pose les fondements de cette critique. Sur le plan collectif, la remise en question de la souveraineté absolue et perpétuelle introduit la possibilité d'une réflexion sur l'appartenance à une communauté mondiale. Mais, au contraire du cosmopolitisme libéral, l'autodétermination autochtone ne part pas d'une égalité entre individus. Elle se fonde plutôt sur une égalité entre peuples dotés du droit à l'autodétermination. Elle définit par là les conditions d'un pluralisme international et une transformation du système international. Le droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie politique établit ainsi la possibilité de relations internationales qui intègrent la diversité des formes d'organisation politique existantes.

Conclusion de la troisième partie

Les dernières vingt années de la périodisation choisie pour ce travail se concentrent sur le contexte de mondialisation. Les processus qui y sont étudiés trouvent leurs prémisses dans les décennies précédentes mais ils deviennent particulièrement saillants au cours du XXIe siècle. La transformation des États bolivien et chilien est le premier d'entre eux. L'ambivalence énoncée dans la deuxième partie entre une primauté de la subsidiarité dans un contexte néolibéral et l'autonomisation des mouvements aymaras et mapuche vis-à-vis des autres organisations politiques s'exacerbe alors. Elle s'inscrit néanmoins dans une divergence de trajectoire entre la Bolivie et le Chili. La première voit l'arrivée au pouvoir du MAS qui s'appuie notamment sur les mobilisations autochtones, en particulier aymaras, alors que le deuxième privilégie l'action publique pour résoudre les problématiques des Mapuche sans que la transformation profonde de l'État ne se fasse. La question plurinationale et l'autonomie structurent alors les débats. La Bolivie devient un État plurinational grâce à la Constitution de 2009, tandis que le Chili maintient son régime républicain.

Néanmoins, les deux États se retrouvent dans leur volonté de conserver une forme unitaire. Les AIOC en Bolivie constituent bien une innovation juridique et institutionnelle mais elles font face à de nombreuses entraves administratives et sont surtout victimes d'un désenchantement qui reflète leur peu de correspondance avec la revendication d'autodétermination des mouvements autochtones. Au Chili, l'autonomie se confond avec le droit à la consultation reconnu par la Convention 169 de l'OIT, qui est ratifiée en 2008. À nouveau, la situation administrative fait que les attentes des peuples autochtones, en particulier des Mapuche, sont déçues. Face à l'absence de satisfaction de leurs revendications par l'État, le mouvement mapuche se radicalise et entame une mobilisation qui s'écarte des voies institutionnelles. Les États bolivien et chilien tâchent alors de canaliser la critique autonomiste des peuples autochtones par différents mécanismes qui vont de la cooptation au sein d'institutions publiques à la répression directe. Une criminalisation des demandes d'autonomie se produit de ce fait. Elle contraste

avec les développements juridiques internationaux qui consacre le droit à l'autodétermination des peuples autochtones.

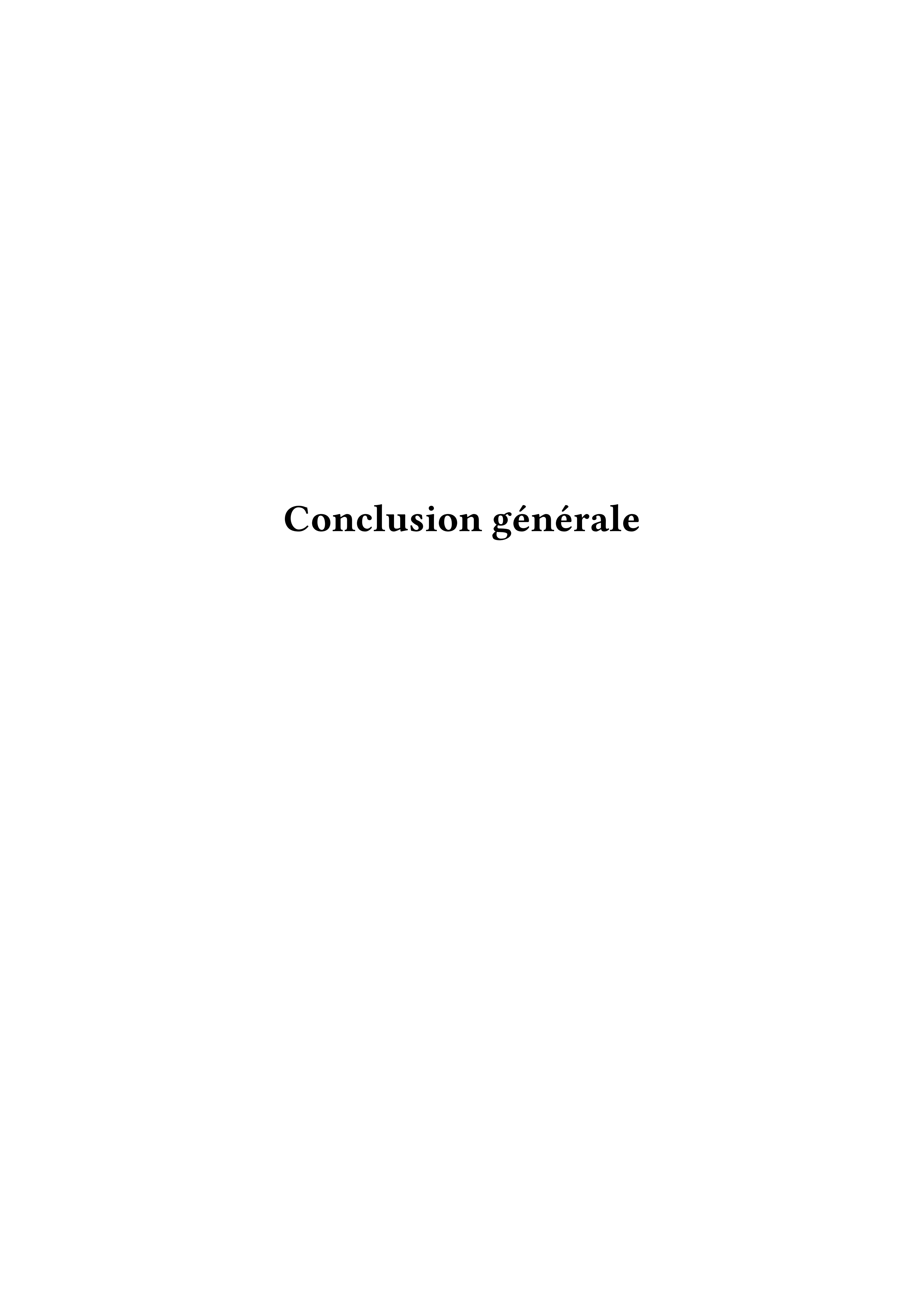
Cette reconnaissance juridique internationale est possible grâce au nouvel acteur diplomatique vis-à-vis des États que sont les peuples autochtones. Le changement d'échelle vers l'international ne s'écarte que partiellement des deux cas d'étude nationaux puisque des militant·es aymaras et mapuche occupent une place importante dans les mobilisations internationales. Mais la transformation juridique de l'autodétermination qui ressort de ces dernières est surtout ce qui produit ce lien entre les sphères nationale et internationale du fait que la nouvelle acception de l'autodétermination redéfinit justement la relation entre l'État et les peuples autochtones. Des institutions internationales se construisent alors pour permettre ces négociations qui se concrétisent par l'adoption de la DDPA. Le succès de ce texte confirme la capacité diplomatique des peuples autochtones, laquelle s'appuie sur les mobilisations internationales en faveur du respect des droits qu'elle reconnaît. Un face à face entre peuples représentés, à savoir les États, et ceux non représentés, soit les peuples autochtones, se met alors en place. Le cadre d'interaction au sein duquel il se déroule oppose deux conceptions de l'autodétermination et de ses attributions, respectives à ces deux acteurs.

Les peuples autochtones introduisent justement deux transformations majeures du droit à l'autodétermination. Une extension de ce droit le dissocie d'abord du contexte de la décolonisation des années 1960. Son attribution à un nouveau sujet, que sont les peuples autochtones, n'en fait ensuite plus un droit à l'État pour, au contraire, l'associer à celui d'autonomie. Néanmoins, cette extension ne conduit pas à ce que le droit à l'autodétermination perde en centralité et précision. Il devient plutôt un droit structurant des autres droits reconnus aux peuples autochtones. Comme droit collectif, il pose les conditions d'exercice des autres droits de la DDPA, notamment des deux piliers de la Déclaration que sont le droit à la participation et aux terres, territoires et ressources. Cette appropriation du droit à l'autodétermination débouche sur un ensemble de questions relatives au contexte de la mondialisation au sein duquel émerge une formulation internationale d'autonomie politique.

Cette formulation de l'autonomie politique fait de l'autodétermination un pilier du système international contemporain dans un double sens. L'autodétermination offre, tout d'abord, un outil de contrôle sur les processus, principalement économiques, de la mondialisation. Les peuples autochtones en font usage afin de réclamer leurs droits sur les ressources naturelles le plus souvent privatisées. L'autonomie, comme expression de l'autodétermination sans État,

résonne alors avec une économie morale qui refuse la privatisation de plusieurs domaines de la vie sociale, bien qu'il n'y ait pas d'automaticité à ce refus. Ensuite, l'extension du droit à l'autodétermination aux peuples autochtones consacre un principe d'égale liberté propre à la définition de la démocratie. L'absence de conditions d'accès à l'autodétermination et sa formulation comme autonomie en font une garantie démocratique qui s'associe à un ensemble de procédures garantissant une participation plus juste. Le principe d'auto-identification renforce cette garantie par une égale liberté à la définition de l'appartenance à une communauté politique.

La reformulation de l'autonomie politique pose enfin la question de sa relation à l'État. La pertinence de la prise de pouvoir étatique pour une application de l'autodétermination autochtone fait d'abord l'objet de réflexions parmi les Aymaras et, de façon moindre, chez les Mapuche. Le peu de succès de cette stratégie et le manque de conditions pour sa mise en œuvre conduit à privilégier une stratégie de transformation de l'État comme préalable à l'exercice de l'autodétermination. La forme fédérale trouve alors la faveur de certaines positions parmi ces deux peuples du fait des garanties qu'elle offre pour la redistribution du pouvoir à leur avantage. Si l'autonomie permet de penser la restructuration de l'État, elle vient aussi questionner la souveraineté absolue et perpétuelle de l'État et par là sa politique extérieure. L'autonomie acquiert alors un statut relationnel en ce qu'elle ne renvoie plus des entités isolées les unes des autres. La pensée cosmopolitique vise également à dépasser l'État souverain pour établir l'appartenance à une communauté mondiale comprenant l'ensemble des citoyen·nes. Mais sa perspective tend à nier la pluralité des acteurs du système international. Au contraire, l'autonomie relationnelle définit un juste milieu entre la souveraineté étatique et l'appartenance à une seule communauté mondiale. Elle pose ainsi les conditions d'un pluralisme international.



Conclusion générale

Synthèse

L'appropriation du droit à l'autodétermination par les Aymaras de Bolivie et les Mapuche du Chili aboutit bien à une transformation de celui-ci. Cette transformation tient principalement aux deux facteurs que sont le changement historique produit depuis les années 1970 et surtout au fait que l'appropriation implique nécessairement de « faire sien » un principe ou toute autre chose et donc de l'adapter à ses besoins. L'objet de cette thèse, à savoir la relation entre les États bolivien et chilien et respectivement les Aymaras et les Mapuche, retrace justement l'histoire de cette appropriation. Le premier chapitre montre qu'un contexte particulier détermine la compréhension du droit à l'autodétermination par les États bolivien et chilien au cours des années 1970. Les gouvernements socialistes de Salvador Allende et Juan José Torres usent de ce droit sur le plan interne comme externe pour respectivement faire valoir la souveraineté populaire de leur gouvernement et revendiquer leur autonomie politique et économique au niveau international. La valeur contestataire de ces positions se trouve néanmoins contrecarrée par les coups d'États conservateurs. Ces derniers délaissent l'autodétermination au profit d'une souveraineté qui privilégie la sécurité de la nation entendue comme un tout organique en proie à un ennemi intérieur. La souveraineté se manifeste alors par l'usage de pouvoirs exceptionnels et exclusifs d'une élite garante de l'intérêt national. Sur le plan international, les dictatures privilégient l'alignement avec les États-Unis mais font progressivement l'objet d'un isolement qui les confirme dans leur rôle de représentante des valeurs qu'elles affirment défendre.

L'objet de la thèse s'affine au cours du deuxième chapitre car ce dernier rend compte de comment l'idéologie indigéniste informe sur la relation entre l'État et les peuples autochtones étudiés. L'indigénisme repose sur l'ambivalence entre la valorisation de la particularité des peuples autochtones et leur utilisation pour les intérêts de la nation tels que les indigénistes les conçoivent, selon la définition d'Henri Favre. Les Aymaras et les Mapuche servent alors un mythe de résistance anticoloniale au profit des gouvernements socialistes. Les politiques de développement de ces derniers vis-à-vis des peuples autochtones reproduisent également l'ambivalence indigéniste en favorisant l'intégration de ces peuples dans la société nationale tout en reconnaissant la particularité de leur culture. Selon d'autres modalités, les dictatures bolivienne d'Hugo Banzer et chilienne d'Augusto Pinochet inscrivent leur relation vis-à-vis des peuples autochtones dans l'idéologie indigéniste. Le mythe d'une origine autochtone de la nation glorifie alors la grandeur de ce passé autochtone pour en vanter certaines vertus,

comme l'héroïsme des guerriers aymaras et mapuche. L'intégration guide leurs politiques de développement mais vise, cette fois, à permettre une libéralisation du marché.

Les années 1970 marquent, enfin, le début de la transition de l'autodétermination, comme le propose le titre de cette première partie, dans le sens où les Aymaras et les Mapuche commencent à formuler des demandes d'autonomies qui contrastent avec celles des États. Les réformes agraires sont particulièrement propices à l'expression de cette revendication en pratique comme sur le plan discursif. Les organisations autochtones tâchent alors de se distinguer des autres organisations politiques par la spécificité de leur demande. Mais les dictatures brident à nouveau les évolutions entamées, particulièrement en ce qui concerne la redistribution foncière qui est renversée au profit des grands propriétaires terriens, et répriment les mouvements qui les portaient. Certains Aymaras et Mapuche doivent se réfugier dans la clandestinité ou s'exiler. Les réflexions autonomistes ne s'arrêtent cependant pas et signent ainsi la transition de l'autodétermination étant donné que les États bolivien et chilien délaissent cette revendication au niveau international.

Si cette transition est à l'œuvre au cours du moment historique de 1970 à 1982 abordé dans la première partie, l'objet de la thèse ne change pas pour autant dans les décennies étudiées par la deuxième partie, de 1982 à 2000. La relation entre l'État et les peuples autochtones dicte toujours l'appropriation du droit à l'autodétermination par ces derniers. C'est pourquoi la transformation des États bolivien et chilien sous les effets des politiques néolibérales a des conséquences sur la revendication de ce droit par les peuples autochtones. Un État subsidiaire se substitue alors à celui fondé sur la planification. Dans ce cadre, les Aymaras et les Mapuche deviennent des groupes intermédiaires autonomes dont les capacités d'action sont destinées à l'accomplissement de leur fonction, généralement définie par l'État. Cette transformation de l'État se déroule en parallèle de l'émergence d'un courant théorique critique du libéralisme qui a pour objectif d'assurer la coexistence de groupes culturels distincts dans une même société, à savoir le multiculturalisme. La radicalité théorique des penseurs de ce courant se perd cependant au moment de son application dans les sociétés bolivienne et chilienne pour laisser primer les raisons économiques. Les objectifs de développement mettent alors l'accent sur la marchandisation de la culture au détriment des droits politiques promus par le multiculturalisme en tant que théorie.

Néanmoins, comme tâche de le montrer le chapitre 5, le contexte politique de transition démocratique offre des opportunités politiques pour les Aymaras et les Mapuche qui font

part de leur demande de reconnaissance vis-à-vis de leur État respectif. Mais ces demandes ne sont que marginalement satisfaites. La différence culturelle des peuples autochtones se transforme alors en moyen de contestation. Ils réalisent, par là, une construction symbolique d'opposition qui leur permet de résister à un contexte dictatorial ou à des politiques étatiques qu'ils estiment contraires à leurs intérêts. L'autonomie prend une place prépondérante étant donné qu'elle génère une distinction vis-à-vis des partis politiques et devient une revendication partagée par l'ensemble des organisations aymaras et mapuche. Plusieurs raisons concourent à la distanciation vis-à-vis des partis politiques mais elles convergent toutes vers le fait que les peuples autochtones souhaitent à présent user de leurs propres organisations pour exercer une représentation politique. Dans ce contexte, la demande d'autonomie ou d'autodétermination, dont la différence de terme dépend généralement des références mobilisées par les organisations aymaras et mapuche, s'articule autour du territoire et de l'identification comme nation ou peuple. Elle acquiert un caractère transversal aux organisations autochtones car, malgré les différences existantes entre celles-ci, toutes commencent à la mobiliser dans leurs interactions avec l'État et les autres organisations politiques.

Ce progressif consensus autour de l'autodétermination et de l'autonomie se construit en parallèle de la mobilisation continentale et internationale des peuples autochtones. Le contexte régional américain contribue ainsi grandement à la formulation et appropriation du droit à l'autodétermination. Les Aymaras et les Mapuche participent directement à la création d'organisations autochtones à différentes échelles et avec un succès divers. Leur action reçoit aussi le soutien des ONG, nationales comme internationales, qui influencent parfois le cadre de compréhension et de formulation de leurs demandes. Ces ONG profitent des politiques de décentralisation et deviennent centrales dans l'aide à la participation des peuples autochtones au sein des institutions locales et internationales, particulièrement à l'ONU. À l'international, cette participation contribue à la formation d'une appartenance commune, également accentuée par les négociations autour d'une Déclaration de leurs droits. Celui à l'autodétermination occupe la centralité des débats et prend surtout, au fil des discussions, un sens différent de la sécession en s'assimilant à l'autonomie.

Un nouveau moment historique s'ouvre alors avec la mondialisation au cours de laquelle les processus précédents s'accentuent et font de l'autodétermination l'élément structurant de la relation entre l'État et les peuples autochtones. La Bolivie et le Chili entrent dans

des trajectoires divergentes, qui se rejoignent toutefois quant à leur rapport à la mise en œuvre de l'autodétermination. La première devient un État plurinational grâce à la prise de pouvoir par les mouvements sociaux au travers du MAS et notamment des mouvements autochtones. Le deuxième privilégie, au contraire, les politiques publiques vis-à-vis des peuples autochtones sans remettre en cause la structure institutionnelle en partie héritée de la dictature. L'État plurinational de Bolivie reconnaît l'autodétermination dans sa Constitution et permet la création d'autonomies autochtones, alors qu'au Chili la Convention 169 de l'OIT régit principalement l'exercice de l'autodétermination, mais seulement pour la consultation des peuples autochtones sur des projets pouvant les affecter. Dans les deux cas, néanmoins, la forme unitaire de l'État et la pratique centralisée du pouvoir limitent les possibilités d'expression de l'autonomie par des mécanismes de neutralisation et répression. Cette opposition se joue également sur la scène internationale.

Les négociations internationales autour de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones confirment ces derniers comme nouvel acteur diplomatique vis-à-vis des États. L'institutionnalisation de leur participation onusienne et l'adoption de la DDPA crée un cadre d'interaction au sein duquel les États et les peuples autochtones développent des stratégies d'intervention distinctes. La Bolivie et le Chili tâchent d'y faire bonne figure malgré les critiques dont ils font l'objet. À nouveau, le sujet de conflit tient au droit à l'autodétermination. Malgré l'opposition première des États, la DDPA produit une extension juridique de ce droit par son attribution aux peuples autochtones et à sa dissociation du contexte de décolonisation. L'autodétermination n'est plus alors synonyme de sécession sinon d'autonomie. Cette extension ne signifie cependant pas une perte en précision pour l'autodétermination puisque le droit est étroitement associé aux deux piliers de la DDPA, que sont la participation et les terres, territoires et ressources, et acquiert ainsi un rôle structurant pour les droits des peuples autochtones.

Le neuvième et dernier chapitre réalise une synthèse des réflexions des chapitres 7 et 8 car il propose d'allier l'analyse du niveau national à l'international par le questionnement de ce que fait l'autonomie à l'État et, par là, de la souveraineté. L'autodétermination prend une place centrale dans le système international contemporain, comme un pilier qui sous-tend une diversité de principes. Elle devient un droit transversal par la prise de contrôle qu'elle induit sur les processus, principalement économiques, de la mondialisation. Sa transformation juridique, qui en fait un droit dénué de conditionnalité, renforce cette centralité au sein du

système international puisqu'elle établit des garanties démocratiques. Ces dernières rompent la distinction entre autodétermination interne et externe en reconnaissant un exercice du pouvoir collectif à un autre sujet que l'État. La souveraineté absolue et perpétuelle se confronte alors aux limites que lui impose l'autonomie autochtone. Le manque de succès des expériences d'autonomie, notamment en Bolivie où la prise de pouvoir de l'État était une stratégie essentielle, face à une structure institutionnelle unitaire conduit plusieurs acteurs aymaras et mapuche à entamer une réflexion sur la fédération. L'autonomie introduit ainsi une autre compréhension de la souveraineté, d'autant plus qu'elle s'aborde comme relationnelle. À rebours du cosmopolitisme libéral, elle permet un pluralisme international non plus fondé sur l'égalité entre souverains absolus mais à partir de l'expression du mode de gouvernement souhaité et adapté par les populations concernées.

Appropriation, autodétermination et universalisation

Les peuples autochtones, et les Aymaras et Mapuche dans ce cas, contribuent finalement à la transformation du droit à l'autodétermination par sa reconnaissance comme autonomie. Leur appropriation tient bien à ce processus de « faire sien » ce droit en particulier. L'apparente contradiction entre la particularité d'une revendication pour une population définie et l'universalisation de son recours, comme en atteste son absence de conditions, démontre que l'appropriation ne renvoie pas toujours à une exclusion lorsqu'elle se pense comme relationnelle. Un double mouvement la caractérise alors. D'abord, un geste d'adaptation à sa situation. Ensuite, la définition de conditions pour que ce geste soit reproduit par autrui. L'universalisation est ici étroitement dépendante du pluralisme en ce qu'elle s'abstient de définir un étalon à reproduire. Elle ne fait qu'établir – mais c'est déjà un changement de plusieurs décennies – l'autonomie du choix de mode de gouvernement et de son exercice, soit l'autodétermination constitutive et courante comme les nomme James Anaya. L'équivocité de l'autodétermination renforce la possibilité d'une appropriation étant donné que, malgré la trajectoire historique de ce droit qui en a progressivement fait un droit à l'État, il reste par ailleurs un droit des peuples dont la concrétisation ne conduit pas nécessairement à établir une forme étatique.

L'analyse d'une appropriation rompt également avec un primitivisme dénigré ou idéalisé. La revendication de l'autodétermination n'est ni l'excuse de groupes pour mettre en œuvre des pratiques considérées comme barbares par d'autres, ni l'invention d'autonomies utopiques

libérées de toute emprise du monde et de l'État. Il y a appropriation parce qu'il y a relation entre entités qui n'existent que parce qu'elles entrent en relation [1470]. Le résultat de la relation entre l'État et les peuples autochtones aboutit donc à quelque chose qui ne dépend pas de l'essence ou la nature des entités en relation. L'appropriation est une transformation sociale qui, pour le cas présent, sanctionne un mouvement de l'État vers les peuples autochtones en ce qui concerne le droit à l'autodétermination. De manière prospective, un mouvement inverse pourrait un jour être à l'œuvre, des peuples autochtones vers l'État. Il induirait alors une autre transformation de l'autodétermination et surtout une rupture avec la souveraineté étatique comme entendue actuellement. Bien que la relation entre deux entités soit l'objet de la présente analyse, cela ne signifie pas que leurs caractéristiques respectives n'importent pas. Elles importent plutôt, ou prennent sens, dans la relation entre elles. Ces caractéristiques varient, de plus, en fonction des moments historiques définis et informent, par là, sur les modalités de l'autodétermination. Cela pose la difficulté d'utiliser les mêmes catégories pour des périodes différentes, notamment celles d'État et de peuples autochtones. Mais l'intérêt d'une sociologie historique est justement de pouvoir user des mêmes catégories tout en démontrant leur évolution au cours du temps par leurs interactions. La transformation du droit à l'autodétermination n'émerge donc pas d'une qualité inhérente à chaque acteur mais de leur relation.

Si l'appropriation comme processus souligne l'importance de la relation sociale dans l'analyse, le résultat auquel elle donne lieu dans l'étude présente met également cette relation en valeur. Car l'autonomie, à laquelle donne droit l'autodétermination autochtone, établit un mode de gouvernement qui, au contraire du droit à l'État par la sécession, se construit en relation avec l'autre dont il est question de s'autonomiser. À nouveau, l'autonomie n'est pas isolement, en théorie comme en pratique. En théorie, l'autonomie comme isolement est une abstraction qui ne résiste pas aux théories sociologiques contemporaines. Leurs critiques de l'individualisme méthodologique ont mis fin à un sujet rationnel et indépendant d'influences extérieures pour sa prise de décision. Celles envers les théories réaliste et libérale des relations internationales vont dans le même sens mais prennent l'État et sa souveraineté pour cible et non plus l'individu rationnel. Elles s'appuient d'ailleurs souvent sur des apports sociologiques et historiques. La politique internationale n'est plus alors le domaine exclusif des entités étatiques. Le concept d'interdépendance défendu par les libéraux rompait déjà avec cette

1470. Sur ce point, voir notamment Mustafa Emirbayer, « Manifesto for a Relational Sociology », *American Journal of Sociology*, vol. 103, nº 2, 1997, pp. 281-317.

perspective mais il s'appuyait sur le présupposé que la souveraineté absolue et perpétuelle précédait ce stade propre à la mondialisation.

Or, ce type de souveraineté fait plus l'objet d'une fiction juridique et politique qui nécessite d'être réaffirmée constamment pour tâcher d'exister que d'une caractéristique propre à l'exercice du pouvoir. La trajectoire historique des États bolivien et chilien en atteste bien. Au début des années 1970, leurs dirigeants démontrent la situation de dépendance dans laquelle ils se trouvent avant que les dictatures conservatrices s'efforcent d'affirmer une souveraineté qu'elles estiment perdue, mais pour d'autres raisons. Dans ces deux exemples historiques, et malgré leur opposition, les acteurs en jeu s'entendent sur les limites existantes au caractère absolu de la souveraineté. L'action des mouvements autochtones rend ensuite compte des percées que subit la souveraineté étatique et de son appartenance à une frange spécifique de la société. L'État y répond alors par des mesures de préservation de sa souveraineté qui prennent le plus souvent une tournure répressive. L'objectif est, de ce fait, de maintenir la fiction du pouvoir souverain. Sur le plan pratique donc, la souveraineté comme autonomie monadique ne tient pas non plus. L'autonomie collective que les États latino-américains revendiquent pour mettre fin à leur situation de dépendance propose justement une voie contraire. Car elle conçoit le fait de devoir établir des relations et des actions sur le plan collectif comme condition de l'autonomie individuelle, celle de l'État, mais échoue en partie parce que cette condition contrevient à la souveraineté étatique. L'autonomie d'un groupe reste vaine si l'autonomie individuelle n'est pas garantie, et inversement.

L'autonomie relationnelle ne nie pas pour autant l'existence de limites ou de frontières. Mais elle n'en fait pas un principe absolu et infranchissable. Elle repose ainsi la question de la définition d'un groupe et rejoint en cela l'approche de Fredrik Barth qui fait des relations sociales une des conditions pour le maintien de la définition d'un groupe. La transformation du droit à l'autodétermination par l'autonomie transpose donc sur le plan politique le fonctionnement social de la construction des groupes. Elle élargit alors les possibilités d'exercice du gouvernement et inscrit ces possibilités dans le droit. Un cadre restreint qui donne la primauté à la souveraineté étatique se maintient au niveau international mais le changement du droit à l'autodétermination introduit une brèche dans celui-ci.

Par là, un déplacement de l'universalisation associée à l'État et à sa souveraineté s'opère pour n'en faire qu'une forme particulière de régime politique tant au niveau national qu'international. Pour reprendre l'analyse de Souleymane Bachir Diagne, qui s'appuie lui-

même sur Maurice Merleau-Ponty, un universel latéral remplace un universel de surplomb qui se construit par la mise à l'épreuve constante de soi par l'autre et de l'autre par soi. Souleymane Bachir Diagne le rattache aux principes de réciprocité et de mutualité [1471]. Cet universel latéral se retrouve à la fois dans le processus social étudié depuis les années 1970 et dans le résultat auquel il aboutit. L'appropriation participe d'abord d'une particularisation du droit à l'autodétermination mais dont l'extension revient finalement à le déplacer vers une application plus universelle qu'auparavant grâce à un changement du rapport à l'autre. Ensuite, la transformation de son contenu ouvre la voie à des formes de gouvernement non définies au préalable, au contraire de celle étatique qui prévalait au cours de la période de décolonisation. Elle laisse à l'autre le pouvoir de définir ce qui lui paraît conforme à son autogouvernement. Un modèle qui pourrait s'appliquer à tou·tes n'est donc pas ce qu'établit le droit à l'autodétermination autochtone mais les prémisses d'un universel qu'il reste encore à approprier.

Limites et perspectives

La comparaison par pair menée avec des cas les plus différents a permis d'aboutir à ce résultat commun de l'autodétermination autochtone comme autonomie. Néanmoins, ce choix méthodologique limite l'approfondissement que propose une monographie ou une étude intellectuelle des mouvements autochtones [1472]. Certaines nuances ont pu échapper au travail historique mené ici, malgré la volonté de s'appuyer sur les analyses qui ont exploré plus longuement les aspects mentionnés. La perspective historique et la comparaison ont pour limites d'effacer des détails parfois contradictoires qui viendraient enrichir l'analyse. Ce choix méthodologique crée des points aveugles et, pour cette raison, la présente analyse est fortement complémentaire d'autres études. L'approche relationnelle adoptée pêche également par la moindre attention qu'elle peut donner à chaque acteur individuellement. La sociologie historique de l'action publique des États bolivien et chilien, et celle des organisations aymaras ou mapuche et de leurs luttes idéologiques et matérielles, n'ont donc pas pu être menées de manière approfondie.

1471. Voir respectivement Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Essais 381, Paris : Gallimard, 2008 ; Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, avec la coll. d'Anthony Mangeon, Paris : Albin Michel, 2018.

1472. Pour une analyse des pensées intellectuelles aymaras et mapuche en Bolivie et au Chili, voir Enrique Antileo Baeza, *Aquí estamos todavía. Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos politícos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*, Santiago : Pehuén, 2020.

Le choix des cas d'étude et des exemples trouvent ses raisons principales dans l'examen de la relation entre l'État et les peuples autochtones et non pas dans leur singularité, bien que cette dernière informe sur cette relation. Une comparaison de seulement la Bolivie et le Chili en matière de politiques autochtones ou des revendications des mouvements aymara et mapuche offrirait un tableau certainement distinct. Pour les États, les raisons historiques de leurs réticences à l'autonomie émergeraient d'une sociologie historique de leurs administrations et des idéologies qu'elles portent. Les politiques répressives qu'ils ont mis en œuvre vis-à-vis des peuples autochtones pourraient alors mieux se comprendre. Pour les mouvements autochtones, la diversité de leurs organisations et les nuances idéologiques qui les traversent seraient d'autant plus précises une fois la relation avec l'État évacuée de l'analyse. Il en serait de même pour la sociologie historique des communautés de chaque peuple autochtone. Une perspective qu'ouvre ce travail serait donc d'approfondir l'approche comparatiste par cette variation des points de vue. Est-ce que l'étude relationnelle renvoie à la somme des comparaisons individuelles de chaque acteur ? Apporte-t-elle, au contraire, une analyse distincte et, si oui, pourquoi ? Si la réponse à ces questions ne peut être apportée ici, la transformation du droit à l'autodétermination implique nécessairement cette relation entre les deux acteurs choisis car elle fonde ainsi l'appropriation étudiée. Ces différentes approches du même phénomène se complètent certainement entre elles pour mieux analyser une structure sociale commune mais restent difficiles à mener conjointement du fait qu'elles nécessitent toutes une grande quantité de détails.

Une autre limite de ce travail tient au registre de discours adopté. À visée analytique, la présente étude n'a pas de portée normative. Elle respecte en cela la distinction établie par Max Weber entre le rapport aux valeurs et le jugement de valeur [1473]. Toutefois, les conséquences normatives du changement du droit à l'autodétermination sont majeures puisque ce dernier touche à plusieurs concepts centraux de la théorie politique, comme la nation et le nationalisme, la démocratie, la fédération et le cosmopolitisme. Leur analyse établit que le droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie politique se rapproche plus de certaines conceptions normatives que d'autres. En ce sens, la mise en pratique de concepts informe directement sur leur évolution normative et atténue la distinction entre faits et valeurs, déjà mise à mal par divers courants théoriques. Mais les incursions normatives sont ici limitées. Une perspective qui s'ouvre alors est celle d'un approfondissement des implications normatives

1473. Ce point est développé dans le quatrième essai de Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*

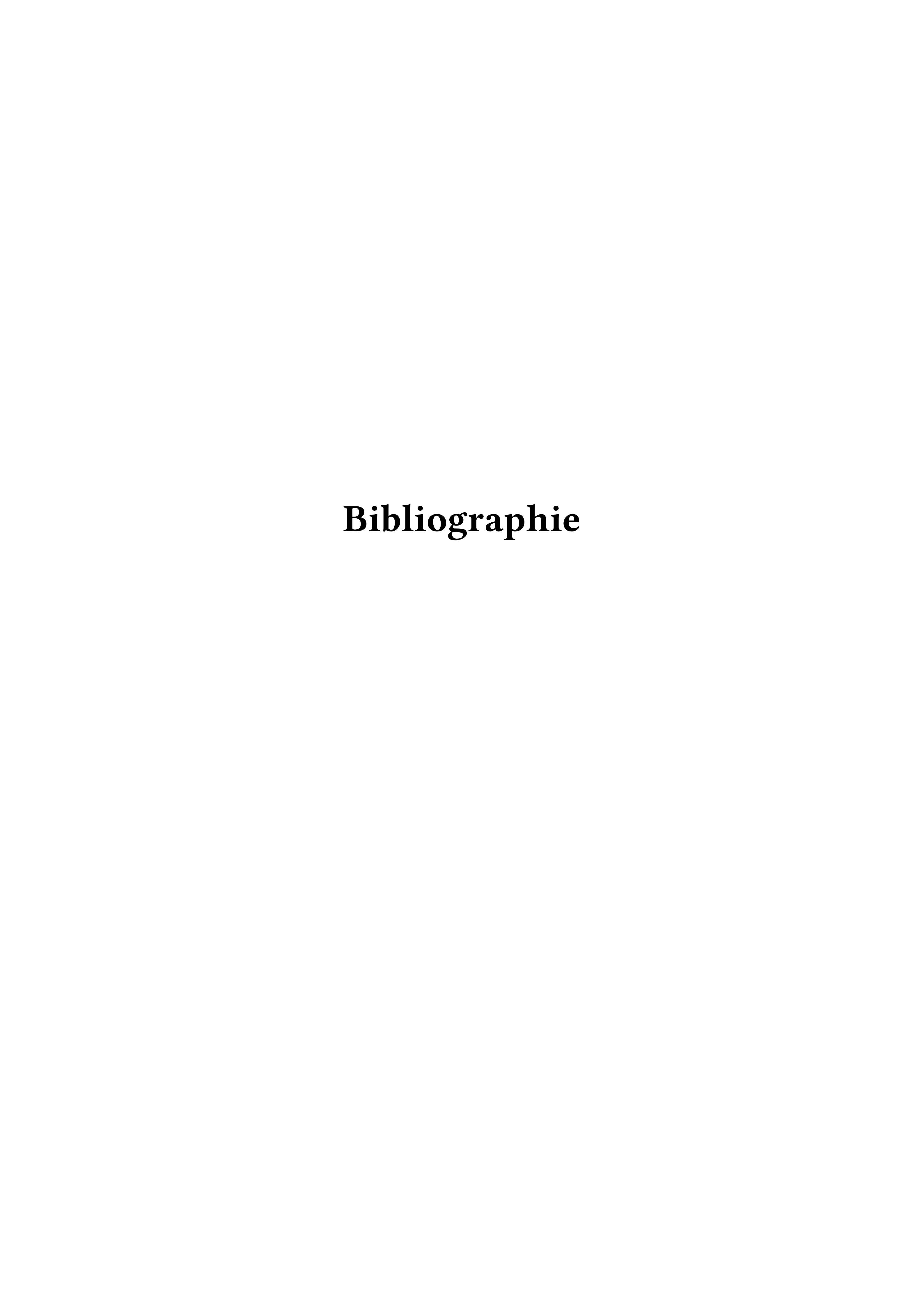
du droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie. Les travaux normatifs autour de ces deux concepts sont déjà riches mais gagneraient à étudier plus précisément la situation des peuples autochtones et à prendre en compte la spécificité de l'échelle internationale à laquelle ils se rapportent. La relation entre l'autodétermination et l'autonomie reste, de plus, à développer étant donné que peu de travaux les analysent ensemble, à l'exception des théories féministes qui sont, toutefois, focalisées sur le plan individuel. Grâce à ces nouvelles pistes, les évolutions prochaines du droit à l'autodétermination pourraient être mieux comprises.

Ces évolutions de l'autodétermination renvoient justement à la principale perspective que ce travail ouvre. Les recherches futures sur l'autodétermination autochtone peuvent donner lieu à deux approches distinctes, mais complémentaires. Tout d'abord, la mise en œuvre approfondie de l'autonomie pour les peuples autochtones est encore à réaliser. Les limites posées par l'État à leur autogouvernement ne contribue pas à rendre effectif le droit à l'autodétermination. La comparaison par pair en atteste bien, mais également celles menées sur une série de cas. L'autodétermination autochtone semble donc se trouver à une croisée des chemins entre le fait qu'elle reste lettre morte ou soit, au contraire, approfondie. Elle fait déjà l'objet d'une lutte importante entre les États et les peuples autochtones, comme en témoigne la cristallisation autour de la forme plurinationale de l'État chilien dans les discussions autour du projet de Constitution chilienne qui a finalement été rejeté le 4 septembre 2022 à plus de 60%. La possibilité que le Chili devienne un État reconnaissant le droit à l'autodétermination et à l'autonomie pour les peuples autochtones, ainsi que leurs droits collectifs, a donné lieu à diverses formes de peurs, dans leur majorité infondées, qui ont fortement contribué à ce que le texte constitutionnel soit rejeté.

La centralité de la question autochtone a également été exacerbée au cours de la destitution d'Evo Morales en novembre 2019 avec une opposition raciale entre la Bolivie autochtone et celle qui se considère d'ascendance européenne. Dans les deux cas, les Aymaras et les Mapuche se sont divisés sur le soutien à apporter au gouvernement du MAS pour les premiers et au processus constitutionnel pour les seconds. Les conflits autour de l'autodétermination vont certainement structurer encore la relation entre l'État et les peuples autochtones dans les prochaines décennies, avec un risque de leur exacerbation. Les formes de fédération auxquelles l'autodétermination et l'autonomie peuvent donner lieu et les articulations entre les échelles des institutions fédérées, du local à l'international, nécessitent également d'être étudiées

tant sur le plan théorique que pratique. Elles pourraient alors interroger et permettre de comprendre les changements de l'État dans un contexte de mondialisation.

Ensuite, le droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie ouvre des possibilités de revendications politiques pour d'autres groupes que les peuples autochtones. En droit international, il est pour l'instant limité à la seule catégorie des peuples autochtones. Mais son extension est d'autant plus probable qu'il ne fixe pas une forme institutionnelle précise pour son exercice, au contraire de son acception précédente qui privilégiait l'État. Les minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, comme les catégorise l'ONU, pourraient par exemple s'inspirer de la formulation du droit à l'autodétermination développée par les peuples autochtones, d'autant plus que la Déclaration de 1992 relative à leurs droits ne fait aucune mention de l'autodétermination ou de l'autonomie. L'appartenance en tant que peuple reste la catégorie centrale pour revendiquer le droit à l'autodétermination. Néanmoins, la flexibilité de ce concept permet de laisser la porte ouverte à ce que d'autres groupes revendiquent des formes d'autogouvernement, comme les Afrodescendant·es sur l'ensemble du continent américain. L'extension du droit à l'autodétermination comme principe d'autonomie politique ne se limite pas, par ailleurs, aux droits collectifs. L'articulation entre le plan collectif et individuel pour différentes catégories d'appartenance pourrait donc être approfondie au niveau international avec l'éventualité de voir émerger la reconnaissance d'un exercice démocratique du pouvoir en droit international. L'originalité du droit à l'autodétermination des peuples autochtones se trouve ainsi dans cette double capacité d'avoir opéré un changement majeur de la compréhension de ce droit et d'en avoir démocratisé le contenu tant par son accès que dans ses résultats.



Bibliographie

Sources primaires

Entretiens

Alcamán Riffo, Hugo, président de la Corporation de professionnels mapuche ENAMA, entretien par téléphone, 25 mars 2020. Durée : 1h06.

Ancalao Gavilán, Diego, membre de la communauté Luis Marileo Colipi, entretien par téléphone, 25 mars 2020. Durée : 0h44.

Aylwin, José, coordinateur du programme droits humains et mondialisation à l'Observatoire citoyen, Temuco, 5 mars 2020. Durée : 0h44.

Berdegué Pellizzari, Julio, avocat à l'unité sur la Convention 169 de la CONADI, Temuco, 18 février 2020. Durée : 0h47.

Calfunao, Flor, membre fondatrice de la Commission mapuche des droits humains, Genève, 21 octobre 2019. Durée : 1h15.

Calfunao Paillalef, Juana, longko de la communauté Juan Paillalef, communauté Juan Paillalef, 3 mars 2020. Non enregistré.

Calle, Nestor, dirigeant aymara de la marka Jesús de Machaca, La Paz, 12 janvier 2020. Durée : 1h11.

Calla Limachi, Rosmery, secrétaire de la Federación Provincial Única de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de la Provincia Camacho Bartolina Sisa (FPUMCIOPC-BS), La Paz, 14 janvier 2020. Durée : 0h44.

Canaza, Miguel, anthropologue à l'Université supérieure de San Andrés, La Paz, 15 janvier 2020. Durée : 0h59.

Caniguán, Natalia, directrice de l'Institut d'études autochtones et interculturelles de l'Université de la frontière, Temuco, 25 février 2020. Durée : 0h58.

Caniuqueo, Sergio, chercheur associé au Centre d'études interculturels et autochtones, Temuco, 2 mars 2020. Durée : 1h26.

Carrasco, Oscar, dirigeant paysan et aymara, La Paz, 20 janvier 2020. Durée : 1h00.

Catalán Trangol, Arturo, longko de la communauté Antonio Millalén, Temuco, 26 février 2020. Durée : 0h18.

Catrileo, Angélica, ancienne présidente du Conseil régional de santé mapuche de Boyeco, Temuco, 6 mars 2020. Durée : 0h30.

Chambi, Roger, doctorant en science politique et droit, entretien par téléphone, 11 décembre 2020. Durée : 1h02.

Chonchol, Jacques, ex-ministre de l'Agriculture de Salvador Allende, Santiago, 12 janvier 2018. Durée : 0h44.

Colín Lincolao, Marcial, représentant mapuche à la CONADI, Santiago, 12 mars 2020. Durée : 0h39.

Comba, Rosmery, membre du MAS, La Paz, 27 janvier 2020. Durée : 0h59.

Coronel, Minerva, historienne de l'indianisme, entretien par téléphone, 12 décembre 2020. Durée : 0h44.

Cratchley, Claudio, exilé chilien en France, entretien par téléphone, 3 mars 2018. Durée : 0h52.

Cuadra Montaya, Ximena, doctorante à l'Université du Québec à Montréal, Temuco, 27 février 2020. Durée : 1h31.

Curapil, Verónica, présidente de la communauté Antonio Curapil, Temuco, 5 mars 2020. Durée : 0h54.

Ellwanger Perlwitz, Christopher, chargé de l'unité de développement de la sous-direction de la CONADI, Temuco, 19 février 2020. Durée : 0h15.

Escobar Riquelme, Juan, sous-directeur national par intérim de la CONADI, Temuco, 17 février 2020. Durée : 1h06.

Espinoza, Juan Carlos, avocat, entretien par téléphone, 5 décembre 2020. Durée : 1h11.

Fernández, Marcelo, ancien membre du THOA et ancien fonctionnaire du ministère des Autonomies, La Paz, 4 février 2020. Durée : 1h03.

Flores, Maximiliano, dirigeant aymara, entretien par téléphone, 6 janvier 2021. Durée : 0h20.

Flores, Samuel, secrétaire du Tribunal de justice autochtone de l'État plurinational de Bolivie et représentant de la nation Qhara Qhara, entretien par téléphone, 5 janvier 2021. Durée : 0h43.

Huanca, Cristóbal, jiliri apu mallku du CONAMAQ, La Paz, 16 janvier 2020. Durée : 0h46.

Huanca, Elizabeth, ancienne directrice de la section analyse et recherche du Service interculturel pour le renforcement démocratique de l'Organe électoral plurinational, entretien par téléphone, 3 mai 2020. Durée : 0h45.

Huincache, Luis, porte-parole et secrétaire du Conseil des longkos autonomes de l'Araucanie, Temuco, 6 mars 2020. Durée : 1h06.

Inalef, Ricardo, membre de Los Sin Tierra y Rayen Cosklla La Florida, Santiago, 12 mars 2020. Durée : 1h34.

Jerez, José, avocat, Temuco, 4 mars 2020. Durée : 1h42.

Le Bonniec, Fabien, anthropologue à l'Université catholique de Temuco, Temuco, 25 février 2020. Durée : 1h15.

Llanquileo, Jaime, membre de la coopérative Küme Mongen, Temuco, 29 février 2020. Durée : 1h21.

Mamani Machaca, Freddy, ancien directeur de l'unité de coordination de la diplomatie des peuples et des populations autochtones du ministère des Affaires étrangères de Bolivie, La Paz, 21 janvier 2020. Durée : 0h52.

Mamani, Pablo, sociologue aymara à l'Université publique d'El Alto, El Alto, 3 février 2020. Durée : 1h18.

Marilaf Millaleo, Luisa, épouse du machi Celestino Córdova et membre de la communauté Chicahual Córdova, Temuco, 2 mars 2020. Non enregistré.

Marimán Catrileo, Danay, responsable de l'exposition sur Liwen, Temuco, 20 février 2020. Durée : 1h17.

Marimán, Pedro, membre fondateur de Liwen, Temuco, 2 mars 2020. Durée : 1h21.

Mayorga, Fernando, anthropologue à l'Université supérieure de San Simón, entretien par téléphone, 12 mai 2020. Durée : 0h30.

Medina Calizaya, Florentina, ancienne présidente de la CONAIOC, entretien par téléphone, 16 décembre 2020. Durée : 0h34.

Mella Ábalos, Magaly, anthropologue à l'Université du Biobío, entretien par téléphone, 28 mars 2020. Durée : 0h37.

Mendoza Quispe, Sabino, ancien membre de l'Assemblée constituante, La Paz, 31 janvier 2020. Durée : 1h39.

Mendoza Leigue, Adolfo, ancien sénateur pour le MAS et sociologue, entretien par téléphone, 29 avril 2020. Durée : 1h11.

Mendoza Miro, Wilma, présidente de la CNAMIB, La Paz, 15 janvier 2020. Durée : 0h36.

Mercado, Gabriel, chargé du développement économique local à la municipalité de Padre Las Casas, Temuco, 5 mars 2020. Durée : 0h55.

Millalén Paillal, José, représentant mapuche à la CONADI, Temuco, 29 février 2020. Durée : 0h54.

MILLALEO HERNÁNDEZ, Salvador, avocat et professeur de droit, Santiago, 10 mars 2020. Durée : 0h54.

MITA, Edwin, dirigeant aymara de la communauté Choxña Quta, La Paz, 21 janvier 2020. Durée : 0h44.

MOLINA, Fernando, journaliste, La Paz, 13 janvier 2020. Durée : 1h07.

MORALES, Amparo, et GUEVARA Jean-Paul, fonctionnaires au FILAC, La Paz, 4 février 2020. Durée : 0h42.

NAGUIL, Víctor, membre fondateur de Liwen, Temuco, 19 février 2020. Non enregistré.

NAMUNCURA, Domingo, ancien directeur de la CONADI, réponses à un questionnaire transmis par voie électronique.

NICUL LINCOLEO, Nancy, présidente de la Plateforme politique mapuche, Santiago, 14 mars 2020. Durée : 2h03.

ORTIZ, Morín, membre du festival Ficwallmapu, Temuco, 4 mars 2020. Durée : 0h41.

PAILLALEF, Rodrigo, ancien attaché scientifique de la Mission permanente du Chili, Genève, 11 octobre 2019. Durée : 0h46.

PAZ, Sarela, anthropologue à l'Université supérieure de San Simón, entretien par téléphone, 23 avril 2020. Durée : 1h10.

PLATA, Wilfredo, chercheur à la Fondation Terre, La Paz, 27 janvier 2020. Durée : 1h02.

PRADA ALCOREZA, Raúl, ancien membre de l'Assemblée constituante et intellectuel, La Paz, 24 janvier 2020. Durée : 2h41.

QUILAQUEO, Irma, ancienne membre de la Fédération des étudiant·es mapuche du temps de l'UP, Temuco, 29 février 2020. Durée : 1h21.

QUISBERT CONDORI, Pablo, historien aymara, La Paz, 17 janvier 2020. Non enregistré.

RAILAF, Rosario et Juan Carlos CARRILAF, membres de la communauté Manuel Echevarría, communauté Manuel Echevarría, 26 février 2020. Durée : 1h11.

REVOLLO VALENCIA, Juan, dirigeant quechua de la nation killakas, La Paz, 21 janvier 2020. Durée : 0h52.

RICALDI, Rosario, ancienne consule à Genève et ancienne membre de l'Assemblée constituante, Genève, 10 décembre 2019. Durée : 1h02.

RIQUELME, Nadia, animatrice et éditrice à radio Kurruf, Temuco, 5 mars 2020. Durée : 0h36.

SAAVEDRA, Sebastián, avocat au CIDSUR, entretien par téléphone, 25 mars 2020. Durée : 0h34.

TOLEDO, Cecilia, membre fondatrice de l'association Chili nouvelles générations, Genève, 28 septembre 2019. Non enregistré.

TORREJÓN ALCOBA, Olmer, diplomate à la Mission permanente de la Bolivie, Genève, 5 novembre 2019. Durée : 0h42.

TORRES, Tamara, membre d'Ad Kimun, Temuco, 21 février 2020. Durée : 0h46.

VARGAS, José Luis, journaliste à Mapuexpress, entretien par téléphone, 20 mars 2020. Durée : 1h06.

VARGAS, Karina, coordinatrice du programme des droits des peuples autochtones à l'Observatoire citoyen, Temuco, 18 février 2020. Durée : 0h43.

VARGAS, René, représentant de la nation yampara, entretien par téléphone, 6 janvier 2021. Durée : 0h46.

VARGAS RIVAS, Gonzalo, ancien vice-ministre des Autonomies, entretien par téléphone, 18 avril 2020. Durée : 0h45.

VELASQUEZ MAMANI, Pablo, membre du groupe MINKA, entretien par téléphone, 12 décembre 2020. Durée : 1h00.

VERGARA, Mauricio, secrétaire de l'AMCAM, entretien par téléphone, 24 mars 2020. Durée : 0h25.

VILLCA, Juan, secrétaire de la CSUTCB, entretien par téléphone, 18 avril 2020. Durée : 0h42.

WEBER ORELLANA, Hans, directeur de l'unité juridique de l'unité de coordination des affaires indigènes du ministère du Développement social, Santiago, 12 mars 2020. Durée : 0h52.

ZAYAS, Alfred de, ancien expert indépendant sur la promotion de la démocratie et d'un ordre international équitable de 2012 à 2018, Genève, 15 octobre 2019. Non enregistré.

Un haut-fonctionnaire de l'IPMS du HCDH, Genève, 2 décembre 2019. Durée : 0h41.

Un membre de l'IPMS du HCDH, Genève, 18 octobre 2019. Non enregistré.

Un haut-fonctionnaire de la CONADI, Temuco, 2 mars 2020. Non enregistré.

Articles de presse

SAUVY, Alfred, « Trois mondes, une planète », *L'Observateur*, nº 118, 14 août 1952, p. 14.

« Campesinos han ocupado 300 mil. Has para ampliar sus cultivos », *Última Hora*, 28 oct. 1970, p. 5.

« Discurso en las Naciones Unidas », *Última Hora*, 29 sept. 1970, p. 4.

« Egresados de la UMSA tienen que hablar un idioma nativo. Además de presentar un trabajo sobre la sociedad boliviana », *Última Hora*, 11 mai 1970, p. 5.

« El gobierno aceptará control obrero con sólo derecho a voz », *Última Hora*, 15 oct. 1970, p. 5.

« General Tórrez : Haré un gobierno verazmente boliviano y popular », *Última Hora*, 6 oct. 1970, p. 5.

« Medidas complementarias para la reforma agraria », *Última Hora*, 31 juill. 1970, p. 5.

« Para 1990 Bolivia será un Estado autónomo a plenitud », *Última Hora*, 2 sept. 1970, p. 5.

« Presidente Allende en Temuco : Que se cuiden los falsos demócratas : Se van a encontrar con la violencia que el propio presidente sabrá aplicar », *La Nación*, 21 déc. 1970.

« Afirmó Torres que el pueblo participará en el gobierno », *Última Hora*, 13 jan. 1971, p. 5.

« Campesinos aprobaron tesis nacionalista revolucionaria. Congreso de Potosí acordó pedir reestructuración de Ministerio », *Última Hora*, 10 août 1971, p. 5.

« Clodomiro Almeyda en la NU : El pueblo de Chile reclama el respeto y el estimulo a su laborioso esfuerzo por conquistar la justicia », *El Siglo*, 3 oct. 1971.

« Confederación Campesina hace un llamado a la unidad de los trabajadores », *Última Hora*, 6 mars 1971, p. 5.

« Decreto que crea Consejo Nacional Campesino », *El Siglo*, 23 déc. 1971.

« El campesino y la tierra », *Última Hora*, 8 fév. 1971, p. 4.

« Fue ocupada la oficina de Desarrrollo de Comunidades », *Última Hora*, 8 mars 1971, p. 5.

« Los días de los latifundistas y los explotadores están contados », *Última Hora*, 10 août 1971, p. 5.

« Matriz campesina niega estar comprometida en subversiones », *Última Hora*, 20 mars 1971, p. 5.

« Pronunciamiento para declarar a Banzer como líder del campesinado », *Última Hora*, 11 nov. 1971, p. 5.

« Remarcó la independencia de la política exterior de Bolivia », *Última Hora*, 10 fév. 1971, p. 4.

« Revolución agraria », *Última Hora*, 18 jan. 1971, p. 4.

Rivera, Osvaldo, « Cautín : la Derecha lanza plan sedicioso contra la reforma », *Última Hora*, 8 jan. 1971.

« ¡“Chile no está solo” ! Entusiasta cordón humano recibió a Allende en Moscú », *El Siglo*, 7 déc. 1972.

« ¿Por qué Allende viaja catorce días fuera de Chile ? », *Correo del Sábado*, 25 nov. 1972.

« Allende dio cuenta de la gira y llamó a la unidad del pueblo », *El Clarín*, 15 déc. 1972.

« Allende formulará hoy protesta en NN.UU. », *Presencia*, 4 déc. 1972, p. 3.

« Almeyda : "Chile respeta el principio de no intervención" », *El Mercurio*, 23 mai 1972.

« Campesinado se unió en evento de Sacaca », *Última Hora*, 18 jan. 1972, p. 5.

« Campesinos acordaron no ingresar al FPN », *Última Hora*, 15 mai 1972, p. 5.

« Concentración y misa en memoria de Tupaj Katari », *Última Hora*, 13 nov. 1972, p. 5.

« El desarrollo de la comunidad implica el desarrollo del país », *Presencia*, 6 août 1972, pp. 3-4.

« En Tiwanaco : Campesinos harán análisis de la situación socio religiosa », *Presencia*, 6 août 1972, p. 7.

« Entrevista al senador Carlos Altamirano : Chile es hoy "vedette" mundial ; con Vietnam y Cuba nuestro pueblo es la vanguardia de lucha antimperialista », *El Clarín*, 3 déc. 1972.

« La radio "San Gabriel" y la alfabetización de campesinos », *Presencia*, 26 nov. 1972.

« Mapuches ocuparon otros 2 fundos en sur chileno », *Última Hora*, 5 fév. 1972, p. 5.

Montezuma, Tulio, « Nación aymara y nación boliviana », *Última Hora*, 6 oct. 1972, p. 4.

Paz Estenssoro, Víctor, « Los campesinos tienen mucho que defender : su tierra y su libertad », *Presencia*, 2 août 1972, p. 3.

« Personalidad jurídica a consejos campesinos », *La Nación*, 26 août 1972.

« Presidente Banzer anunció haber logrado crédito para compra de equipo agrícola », *Presencia*, 11 juill. 1972, p. 9.

« Se emitieron saludos en homenaje al Día del Indio », *Presencia*, 2 août 1972, p. 9.

Apaza, Mario, « Recordando a Tupac Katari », *Última Hora*, 21 nov. 1973, p. 5.

« Arsenal en Curacautín », *La Patria*, 28 déc. 1973.

« Chile no aceptara intromisiones foráneas de ninguna índole », *El Mercurio*, 4 oct. 1973.

Condori, Faustino, « La inmolación de Tupac Katari », *Última Hora*, 27 nov. 1973, p. 4.

« Denuncia del Canciller Huerta : "El comunismo mundial montó una campaña contra Chile" », *La Tercera de la hora*, 8 oct. 1973.

« Detienen a ex líder CUT y ubican armas », *El Mercurio*, 9 oct. 1973.

« El manifiesto de Tiwanaku », *Última Hora*, 14 août 1973, p. 4.

Espinal, Luis, « Manifiesto de Tiahuanacu », *Última Hora*, 9 août 1973, p. 4.

« La campaña internacional contra Chile », *El Mercurio*, 2 oct. 1973.

« La orquestan marxistas y tontos útiles : confabulación mundial contra Chile », *La Segunda*, 17 oct. 1973.

« Las FF.AA. no son un partido político », *Última Hora*, 3 mars 1973, p. 4.

« Marxismo mundial crea nuevo organismo para atacar a Chile », *La Segunda*, 3 déc. 1973.

« Monumento a Tupac Amaru se levantará en Bolivia », *Última Hora*, 6 fév. 1973, p. 5.

« Mujeres de Cautín y Valparaíso : Apoyo al gobierno popular y repudio a la guerra civil », *La Nación*, 15 juill. 1973.

« Poco a poco van ubicando los peligrosos elementos marxistas », *La Tercera*, 11 oct. 1973, p. 11.

« Tiwanaku es la sede del primer encuentro juvenil », *Última Hora*, 13 juin 1973, p. 5.

« Un “Yo acuso” al marxismo internacional lanzará Chile », *La Tercera de la hora*, 4 oct. 1973.

« Zona de Río Bueno : MIR bloquea varios fundos », *El Correo de Valdivia*, 18 avr. 1973.

« Campesinos acordaron hoy ratificar pacto FF.AA. », *Última Hora*, 5 mars 1974, p. 9.

« Creación de agroindustrias piden trabajadores del agro », *El Mercurio*, 2 avr. 1974.

« Dicen pequeños agricultores : queremos incorporarnos a una agricultura moderna », *El Mercurio*, 19 mars 1974.

« Chile ante los organismos internacionales », *El Mercurio*, 27 fév. 1975, p. 3.

« Problemas en el Grupo Andino », *El Mercurio*, 24 déc. 1975.

« Buena acogida campesina a cambios en las Fuerzas armadas y gabinete », *Última Hora*, 10 jan. 1976, p. 8.

« Confederación de campesinos pedirá se revisen las dotaciones de tierras », *Última Hora*, 28 août 1976, p. 8.

« Los campesinos dijeron sí ! », *Última Hora*, 2 avr. 1976, p. 11.

« Banzer volverá a ser proclamado líder del campesinado en Ucurea y Warisata », *Última Hora*, 23 juill. 1977, pp. 6-7.

Bianchi, Manuel, « La campaña contra Chile », *La Tercera*, 17 août 1977.

« Chile es atacado por constituir el dedo acusador contra la conciencia del mundo », *El Cronista*, 19 déc. 1977, p. 37.

« Critican informe sobre derechos humanos : ONU », *El Mercurio*, 27 nov. 1977.

« Embajador Sergio Diez a dar a conocer el voto chileno : hoy Chile es víctima de una conjura de las grandes potencias », *El Cronista*, 18 déc. 1977, p. 12.

« Embajador Sergio Diez : “ONU monta farsa por situación de derechos humanos en Chile” », *La Tercera*, 10 déc. 1977.

« Marcha juvenil de repudio a la resolución ONU », *El Mercurio*, 30 déc. 1977.

« Pronunciamiento de las instituciones por voto contra Chile en la ONU », *El Mercurio*, 1977.

« Al presidente Pinochet : Mapuches pedirán conocer nueva ley », *El Mercurio*, 16 sept. 1978.

« Candidatos Movimiento Indio Tupaj Katari », *Última Hora*, 10 juin 1978, p. 9.

« Concentración campesina en recordación a Julián Apaza », *Última Hora*, 9 nov. 1978, p. 7.

« Denuncia gobierno chileno : grupo ad hoc de ONU interviene en asuntos internos », *El Mercurio*, 3 jan. 1978.

« Entregada en la intendencia : Carta de los Mapuches al Presidente », *El Mercurio*, 26 sept. 1978.

« Hoy culmina la asamblea : Resolución de la OEA exhortará a Chile a respetar derechos humanos », *La Segunda*, jan. 1978.

« La semana "Tupac Katari" reunirá a indígenas de Perú, Ecuador y Venezuela », *Última Hora*, 4 nov. 1978, pp. 6-7.

« MITKA niega concomitancia con partidos políticos », *Presencia*, 30 déc. 1978, p. 11.

« Término del proceso de reforma agraria », *El Mercurio*, 13 avr. 1978.

« 200.000 Campesinos recibirán créditos baratos y fáciles », *El Cronista*, 20 déc. 1979.

« Carta de los obispos sureños : Nueva Ley Indígena es una solución parcial », *Ultimas noticias*, 13 mai 1979.

Comité Exterior Mapuche, « Les Mapuches menacés d'extermination légale », *Le Monde diplomatique*, juill. 1979.

« Declaró embajador en la ONU : Comisión de expertos en derechos humanos es incompetente e ilegal », *El Mercurio*, 14 mars 1979.

Faundes, Juan, « Nueva ley no safisface al Instituto indígena », *La Tercera*, 28 mars 1979.

« Ginebra : Controversia sobre tierras de Mapuches », *El Mercurio*, 1er déc. 1979.

« La nueva Ley Indígena analizada por mapuches », *El Mercurio*, 26 mars 1979.

« Ministerio de Agricultura : Aclaraciones sobre la Ley Indígena », *El Mercurio*, 30 mars 1979.

« Modifican La Ley Indígena », *El Mercurio*, 12 juill. 1979.

« Objetivos de Ley Indigena », *El Mercurio*, 20 mai 1979.

« Anunció INDAP : 1980 : Entrega de 10 mil titulos a Mapuches », *El Mercurio*, 16 jan. 1980.

« Bolivia continuará en el Pacto Andino », *Última Hora*, 29 nov. 1980, p. 6.

« El gobierno tiene una concepción ideológica cristiana y humanista », *Última Hora*, 19 août 1980, p. 1.

« Mensaje presidencial : La determinación de las Fuerzas Armadas es irreversible », *Última Hora*, 23 juill. 1980, p. 11.

« Presidente Gral. García Meza explica razones del cambio de gobierno », *Última Hora*, 22 juill. 1980, pp. 10-11.

« El agro y la industria », 29 oct. 1981.

« Gral. García Meza fue declarado líder de los campesinos », *Última Hora*, 29 avr. 1981, p. 9.

« Se afirma en documento oficial : Gobierno : Principales metas son Bien Común y Seguridad Nacional », 15 nov. 1981.

« País recibió medidas económicas con serenidad », *Última Hora*, 8 nov. 1982.

« ¿Qué piensa el FMI de la economía chilena ? », *El Mercurio*, 4 jan. 1983.

« C.O.B ratifica rechazo a la política del FMI », *Última Hora*, 16 sept. 1983.

« Campesinos dan plazo de 15 días », *Última Hora*, 30 août 1983.

« Crece la presión social en todos los sectores », *Última Hora*, 9 mars 1983.

« Crisis social boliviana será enfrentada a un costo social muy alto », *Última Hora*, 5 avr. 1983, p. 1.

« Presidente Siles Zuazo acepto negociar con la C.O.B antes de decisión », *Última Hora*, 11 avr. 1983.

« Presidente Siles : Solo una América Latina unida podrá hacer frente a los poderes económicos del mundo », *Última Hora*, 24 août 1983.

« COB decretó paro general en protesta con las nuevas medidas », *Última Hora*, 13 avr. 1984, p. 1.

« Comunidad internacional respalda al presidente Hernán Siles Zuazo », *Última Hora*, 4 juill. 1984, p. 2.

« En torno al secuestro del presidente de la república », *Última Hora*, 2 juill. 1984, p. 1.

« Producto agricola creceria 27% », *El Mercurio*, 5 août 1984.

« Con 24.280 votos, triunfó Banzer y obtuvo una mayoría relativa », *Última Hora*, 29 juill. 1985, p. 1.

« Congreso Nacional eligió presidente al candidato que obtuvo segunda mayoria », *Última Hora*, 5 août 1985, p. 1.

« Desde la madrugada de hoy rige estado de sitio », *Última Hora*, 19 sept. 1985, pp. 1-5.

« Entra en vigencia politica de corte liberal para reordenar la economía », *Última Hora*, 29 août 1985, pp. 1-7.

« Partidos mayoritarios sellaron hoy pacto por la democracia », *Última Hora*, 16 oct. 1985, pp. 1-5.

« Ocupación militar de Oruro y Potosí », *Última Hora*, 28 août 1986, p. 1.

« Trabajadores del campo llegaron a la ciudad », *Última Hora*, 30 juin 1986, pp. 1-5.

« COB declaró paro de 24 horas para el proximo 3 », *Última Hora*, 27 nov. 1987, p. 11.

« Dos muertos y unos 500 detenidos en Cochabamba », *Última Hora*, 28 mai 1987, pp. 1-24.

« Organización de las comunidades indígenas », *Última Hora*, 20 fév. 1987, p. 3.

« Un muerto y cuatro heridos en Huatajata », *Última Hora*, 14 août 1987, p. 32.

« Bolivia obligada a erradicar 70% de coca excedentaria para recibir ayuda de EEUU », *Última Hora*, 7 avr. 1988, p. 16.

« Campesinos bloquearán caminos », *Última Hora*, 3 avr. 1988, p. 8.

« Muertos y heridos dejaron enfrentamientos en el Chapare », *Última Hora*, 28 juin 1988, p. 12.

« Decreto 21060 marcó un hito al igual que la revolución del 52 », *Última Hora*, 9 avr. 1989, pp. 1-15.

« En las proximas horas ADN y MIR firmarían acuerdo de gobierno », *Última Hora*, 17 juill. 1989, p. 9.

« Decretos en favor de étnias », *Última Hora*, 25 sept. 1990, pp. 12-20.

« Gobierno concede territorios a los grupos étnicos, tras firmarse acuerdo », *Última Hora*, 23 sept. 1990, p. 24.

« Alvaro García Linera : Sí, yo soy miembro del EGTK », *Última Hora*, 16 avr. 1992, p. 15.

« Campesinos : nada que ver con el EGTK », *Última Hora*, 23 mars 1992, p. 8.

« Proyecto de ley indígena del CIDOB es inconstitucional », *Última Hora*, 27 sept. 1992, p. 15.

« Gobierno quiere una CPE acorde con neoliberalismo », *Última Hora*, 26 juill. 1994, p. 7.

« Goni pide a Dios que se cumpla “plan de todos” », *Última Hora*, 30 déc. 1994, p. 6.

« Pueblos indígenas exijen la reinvindicación de sus derechos », *Última Hora*, 30 mai 1994, p. 4.

« Felipe Quispe, ex guerrillero del EGTK, es el nuevo líder de los campesinos », *Última Hora*, 29 nov. 1998, p. 16.

« Guerra del agua : Cochabamba esta bajo control militar y policial », *La Razón*, 5 fév. 2000, pp. 10-11.

« Hay 4 dirigentes detenidos y una huelga de hambre intervenida », *La Razón*, 8 avr. 2000, pp. 10-11.

« Indígenas y campesinos inician tercera marcha por la tierra », *La Razón*, 29 juin 2000, p. 19.

« “Nunca habrá día final en la guerra contra la coca” », *La Razón*, 11 déc. 2000, p. 9.

« Un partido indígena mira hacia el palacio », *La Razón*, 15 nov. 2000, pp. 10-11.

« Amenaza de guerra interna por la erradicación de coca en el Chapare », *La Razón*, 4 nov. 2001, p. 38.

« Felipe Quispe ahora busca poder político », *La Razón*, 22 avr. 2001, p. 25.

« Quispe presiona con el bloqueo », *La Razón*, 23 mai 2001, p. 14.

« El Gobierno está seguro que en Sacaba está la narcoguerilla », *La Razón*, 18 jan. 2002, pp. 8-10.

« Evo Morales quiere articular todos los conflictos sociales », *La Razón*, 12 déc. 2002, pp. 16-17.

« La marcha indígena amenaza el proceso electoral y dos poderes se pasan la pelota », *La Razón*, 30 mai 2002, p. 3.

« Hay más protestas en la agenda y el Gobierno tiene un plan de seguridad », *La Razón*, 29 sept. 2003, pp. 2-3.

« La posibilidad de un diálogo entre campesinos y el Gobierno se aleja », *La Razón*, 22 sept. 2003, pp. 11-13.

« Las protestas se descontrolan y crecen las consignas políticas », *La Razón*, 8 oct. 2003, p. 8.

« Las reivindicaciones causaron los siete peores momentos paceños », *La Razón*, 20 oct. 2003, pp. 8-9.

« El gobierno acepta convocar al referéndum para las autonomías », *La Razón*, 13 nov. 2004, p. 8.

« El plan de diálogo del Gobierno se estanca entre los conflictos », *La Razón*, 18 jan. 2004, pp. 8-9.

« Los campesinos se preparan para iniciar el bloqueo sí o sí », *La Razón*, 27 avr. 2004, p. 14.

« Los indígenas del oriente abren un nuevo frente de conflicto », *La Razón*, 30 avr. 2004, p. 8.

« Con las TCO, los indígenas se acercan a las autonomías y reinvindican derechos », *La Razón (Especial)*, 26 juill. 2005, pp. 2-5.

« Renuncia de Mesa », *La Razón (Especial)*, 7 mars 2005, pp. 1-10.

« El Gobierno echa raíces para un Estado con control comunitario », *La Razón*, 3 sept. 2006, pp. 8-10.

« El indígena Evo Morales jura a la Presidencia de la República », *La Razón*, 23 jan. 2006, pp. 6-14.

« El MAS dice que el voto cruceño le autoriza a deliniar las autonomías », *La Razón*, 8 juill. 2006, p. 8.

« El MAS gana las elecciones pero no logra el control de la Asamblea », *La Razón*, 3 juill. 2006, pp. 6-7.

« El MAS apunta a dos sistemas de gobierno, uno será indígena », *La Razón*, 18 juin 2007, pp. 6-7.

« Hay acuerdo en Sucre, la futura CPE se hará con 2/3 de voto », *La Razón*, 15 fév. 2007, pp. 14-15.

« El referendúm fortalece a Evo y a 4 prefectos de la media luna », *La Razón*, 11 août 2008, pp. 6-8.

« Bolivia aprueba una nueva CPE y ratifica su fractura interna », *La Razón*, 26 jan. 2009, pp. 6-8.

« Evo amplia el gabinete de 17 a 20 carteras, con sólo 3 indígenas », *La Razón*, 9 fév. 2009, pp. 9-11.

« Evo asume por segunda vez como líder espiritual de los pueblos indígenas », *La Razón (Especial)*, 21 jan. 2009, pp. 4-8.

« Evo inicia la implementación de la autonomía indígena con fiesta », *La Razón*, 3 août 2009, p. 8.

« Evo pone en vigencia la CPE y proclama el socialismo comunitario », *La Razón*, 2 août 2009, pp. 8-12.

« Gobierno promueve autonomía indígena en 20 municipios », *La Razón*, 20 juin 2009, p. 12.

« Naciones Unidas reconoce el Día de la Madre Tierra », *La Razón*, 23 avr. 2009, p. 21.

« Autonomía Indígena Originaria Campesina », *La Razón*, 20 déc. 2010, p. 2.

« Gobierno presenta proyecto de Ley Marco de Autonomias y Descentralización », *La Razón*, 6 juill. 2010, pp. 1-4.

« Sanearán 15 millones de h de tierra de latifundistas », *La Razón*, 1er jan. 2010, p. 13.

« ONU denuncia "odio racial" contra indígenas en Bolivia », *La Razón*, 13 mars 2011, p. 17.

« Bolivia fue elegida por aclamación para dirigir a la naciones del G77 », *La Razón*, 8 nov. 2013, p. 4.

« Evo convoca a Cumbre G77+China para el 15 de junio en Santa Cruz », *La Razón*, 9 jan. 2014, p. 4.

« José Marimán: "La Araucanía podría ser un Subestado" », *Diario y Radio UChile*, 15 sept. 2014.

« Bolivia propone en Mercosur un "Estado continental plurinacional" », *La Razón*, 22 déc. 2015, p. 4.

« Cae dirigente campesino por el caso Fondo Indígena », *La Razón*, 9 avr. 2015, p. 8.

« Evo asumirá su tercer mandato con 4 ritos andinos en Tiwanaku », *La Razón*, 18 jan. 2015, pp. 8-9.

« Evo acepta la derrota, pero dice estar fortalecido por el “voto duro” », *La Razón*, 25 fév. 2016, pp. 4-5.

Navarrete, Jaime et Diego Milos, « Jacques Chonchol, el “Atila” de la reforma agraria: “Las desigualdades no se van a resolver con la educación en no sé cuántos años plazo” », *The Clinic*, 2016.

« Camilo Catrillanca no es el único: los mapuches asesinados en democracia », *Diario y Radio UChile*, 15 nov. 2018.

« En la ONU, Evo reinvindica los derechos indígenas », *La Razón*, 17 avr. 2018, p. 2.

« “Exterminados como ratones”: 4 portadas con las que *El Mercurio* defendió la dictadura », *El Desconcierto*, 11 sept. 2018.

« CIDH plantea investigación externa y habla de 2 “masacres” », *La Razón*, 30 nov. 2019, p. 13.

« Estado de Excepción de catástofe: ¿una excusa para militarizar La Araucanía? », *La Izquierda Diario*, 7 fév. 2019.

« La wiphala, ¿símbolo ancestral o fraude histórico? », *Los Tiempos*, 30 nov. 2019.

Le Gouill, Claude, « La crise politique bolivienne vue “depuis le bas” », *lundimatin*, 16 déc. 2019.

Quispe, Jorge, « Tensión en La Paz », *La Razón*, 1er nov. 2019, pp. 4-7.

Huenchumil, Paula, « Conadi disminuirá en un 19% el presupuesto para compra de tierras indígenas para el año 2021 », *Interferencia*, 6 déc. 2020.

Mariette, Maëlle, « En Bolivie, sur la route avec l’élite de Santa Cruz », *Le Monde diplomatique*, juill. 2020, pp. 4-5.

« Qué significa la bandera mapuche con la que muchos celebraron la victoria del “Apruebo” en el plebiscito en Chile », *BBC News Mundo*, 26 oct. 2020.

Albertone, Baptiste et Anne-Dominique Correa, « L’institution qui a inventé l’Amérique latine », *Le Monde diplomatique*, fév. 2022, pp. 12-13.

Fainé M., Alejandro, « La autocrítica mapuche al plebiscito: “La plurinacionalidad fue una discusión muy elitista” », *Emol*, 8 sept. 2022.

Hopenhayn, Daniel, « Sergio Caniuqueo: “El movimiento mapuche generó una élite enfrascada en su identidad” », *La Tercera*, 18 sept. 2022.

Documents et sources juridiques

2da Entrega Resultados Definitivos Censo 2017, Santiago : Instituto Nacional de Estadísticas, 2018.

Acuerdo de integracion subregional andino, 1969.

Acuerdo de Nueva Imperial, Nueva Imperial, 1er déc. 1989.

Ad Hoc Working Group to inquire into the situation of human rights in Chile, *Protection of Human Rights in Chile*, A/32/227, New York : Nations unies, 29 sept. 1977.

Allende, Salvador, *Perspectivas de la Reforma Agraria*, Santiago : Prensa Latinoamericana, INDAP, 1972.

American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, AG/RES. 2888 (XLVI-O/16), Santo Domingo : Organization of American States, 2016.

Anaya, James, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, A/HRC/12/34/Add.6, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 5 oct. 2009.

— *Comentarios del Relator Especial sobre derechos indígenas a la Propuesta de gobierno para nueva normativa de consulta y participación indígena*, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 14 août 2013.

Assemblée générale, *The Right of Peoples and Nations to Self-Determination*, A/RES/637(VII)A-C, New York : Nations unies, 16 déc. 1952.

— *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, A/RES/1514(XV), New York : Nations unies, 14 déc. 1960.

— *Principes qui doivent guider les États-membres pour déterminer si l'obligation de communiquer des renseignements, prévue à l'alinéa* e *de l'Article 73, leur est applicable ou non*, A/RES/1541, New York : Nations unies, 15 déc. 1960.

— *Souveraineté permanente sur les ressources naturelles*, A/RES/1803(XVII), New York : Nations unies, 1er jan. 1963.

— *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 14668, New York : Nations unies, 19 déc. 1966.

— *Déclaration relative aux principes du droit international touchant les relations amicales et la coopération entre les États conformément à la Charte des Nations unies*, A/RES/2625, New York : Nations unies, 1er mai 1970.

— *Session plénière*, A/PV.1849, New York : Nations unies, 24 sept. 1970.

Assemblée générale, *Declaration on the Establishment of a New International Economic Order*, A/RES/3201(S-VI), New York : Nations unies, 1er mai 1974.

— *Programme of Action on the Establishment of a New International Economic Order*, A/RES/3202(S-VI), New York : Nations unies, 1er mai 1974.

— *Protection des droits de l'homme au Chili*, A/RES/33/175, New York : Nations unies, 20 déc. 1978.

— *Fonds de contributions volontaires des Nations Unies pour les peuples autochtones*, A/RES/40/131, New York : Nations unies, 13 déc. 1985.

— *Année internationale des populations autochtones*, A/RES/45/164, New York : Nations unies, 18 déc. 1990.

— *Déclaration sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques*, A/47/135, New York : Nations unies, 18 déc. 1992.

— *Décennie internationale des populations autochtones*, A/RES/48/163, New York : Nations unies, 18 fév. 1994.

— *Création d'une instance permanente sur les questions autochtones*, E/RES/2000/22, New York : Nations unies, 28 juill. 2000.

— *Deuxième Décennie internationale des populations autochtones*, A/RES/59/174, New York : Nations unies, 24 fév. 2005.

— *Document final de la réunion plénière de haut niveau de l'Assemblée générale, dite Conférence mondiale sur les peuples autochtones*, A/RES/69/2, New York : Nations Unies, 25 sept. 2014.

— *Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones*, A/HRC/RES/33/25, Genève : Conseil des droits de l'homme, 5 oct. 2016.

— *Droits de l'homme et peuples autochtones : mandat de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, A/HRC/RES/42/20, New York : Nations unies, 8 oct. 2019.

Aukiñ Wallmapu Ngulam, *El pueblo mapuche y sus derechos fondamentales*, Temuco : Impreso Kolping, 1997.

Belgrade Declaration of Non-Aligned Countries, 6 sept. 1961.

Board of Trustees, *Report and Recommendations to the Secretary-General Adopted by the Board of Trustees at Its 33rd Session*, Genève : Fonds de contributions volontaires pour les peuples autochtones, déc. 2019.

Bolivia: Censo de Población y Vivienda, La Paz : Instituto Nacional de Estadística, 2012.

Brosseau, Laurence et Michael Dewing, *Canadian Multiculturalism*, Ottawa : Library of Parliament, 2009.

Cannat, Noël, *L'honneur des pauvres. Valeurs et stratégies des populations dominées à l'heure de la mondialisation*, Paris : Charles Léopold Mayer, 1997.

Castro, Sergio de (dir.), *« El Ladrillo »: bases de la política económica del gobierno militar chileno*, Santiago : Centro de Estudios Públicos, 1992.

Catrileo, María, *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche: mapudungun-Español-English*, Santiago : Editorial Andrés Bello, 1995.

Censo 2012. Resultados XVIII Censo de Población, Santiago : Instituto Nacional de Estadística, 2012.

Charte d'Alger, MM.77/I/20, Alger : Réunion ministérielle du Groupe des 77, 30 oct. 1967.

Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice, San Francisco, 1945.

Chávez, Luis-Enrique, *Report of the Working Group Established in Accordance with Commission on Human Rights Resolution 1995/32*, E/CN.4/2001/85, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 6 jan. 2001.

— *Report of the Working Group Established in Accordance with Commission on Human Rights Resolution 1995/32*, E/CN.4/2004/81, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 7 jan. 2004.

Comité Exterior Mapuche, « Primera Conferencia de los Mapuches Exiliados en Europa », mars 1978.

Commission des droits de l'homme, *Report of the Meeting of Experts to Review the Experience of Countries in the Operation of Schemes of Internal Self-Government for Indigenous Peoples*, E/CN.4/1992/42, Nuuk : Nations unies, 1991.

— *Examen d'un projet de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones. Information recues d'organisations non gouvernementales et d'organisations autochtones*, E/CN.4/1995/WG.15/4, Genève : Nations unies, 10 oct. 1995.

— *Examen d'un projet de Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtonnes. Informations recues de gouvernements*, E/CN.4/1995/WG.15/2, Genève : Nations unies, 10 oct. 1995.

Communiqué final de la conférence Afro-Asiatique de Bandoeng, 24 avr. 1995.

Compilation concernant l'État plurinational de Bolivie. Rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, A/HRC/WG.6/34/BOL/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 26 août 2019.

Compilation concernant le Chili. Rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, A/HRC/WG.6/32/CHL/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 16 nov. 2018.

Compilation établie par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – État plurinational de Bolivie, A /HRC/WG.6/20/BOL/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 18 août 2014.

Condori, Tomás, *El Despertar del Pueblo Aymara (2a parte)*, Pueblo indio - CISA, 2014, https://puebloindioaymara.blogspot.com/2014/02/el-despertar-del-pueblo-aymara-2a-parte.html (visité le 03/08/2022).

Consenso latinoamericano de Viña del Mar, Viña del Mar : Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), 17 mai 1969.

Constitución política de 1967 con reformas de 1994, La Paz, 12 août 1994.

Constitución política de la República de Chile, Santiago, 1980.

Constitución Política del Estado de Bolivia, La Paz, 2009.

Convention (n° 107) relative aux populations aborigènes et tribales, Genève : Organisation internationale du travail, 1957.

Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, Genève : Organisation internationale du travail, 1989.

Convention de Vienne sur le droit des traités, Vienne : Nations unies, 1969.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, *Diccionario de la lengua aymara*, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social y Familia.

Daes, Erica-Irene, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Third Session*, E/CN.4/Sub.2/1984/20, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 8 août 1984.

— *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fourth Session*, E/CN.4/Sub.2/1985/22, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 27 août 1985.

— *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fifth Session*, E/CN.4/Sub.2/1987/22, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 24 août 1987.
— *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Sixth Session*, E/CN.4/Sub.2/1988/24, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 24 août 1988.
— *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Seventh Session*, E/CN.4/Sub.2/1989/36, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 25 août 1989.
— *Discrimination against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Ninth Session*, E/CN.4/Sub.2/1991/AO/Rev,1, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 3 oct. 1991.
— *Discrimination à l'encontre des populations autochtones. Rapport du Groupe de travail sur les populations autochtones sur sa dixième session*, E/CN.4/Sub.2/1992/33/Add.1, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 20 août 1992.
— *Discrimination à l'encontre des populations autochtones. Note explicative concernant le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones*, E/CN.4/Sub.2/1993/26/Add.1, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 19 juill. 1993.
— *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Eleventh Session*, E/CN.4/Sub.2/1993/29, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 23 août 1993.
— *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fourteenth Session*, E/CN.4/Sub.2/1996/21, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 16 août 1996.
— *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Fifteenth Session*, E/CN.4/Sub.2/1997/14, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 13 août 1997.
— *Discrimination Against Indigenous Peoples. Report of the Working Group on Indigenous Populations on Its Seventeenth Session*, E/CN.4/Sub.2/1999/19, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 12 août 1999.
— *Souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources naturelles*, E/CN.4/Sub.2/2004/30, New York : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 13 juill. 2004.

Declaración de Principios del Gobierno de Chile, Santiago : Archivo Chile, 1974.

Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, New York : Nations Unies, 2007.

Déclaration et programme d'action de Vienne, A/CONF.157/23, Vienne : Conférence mondiale sur les droits de l'homme, Nations unies, 12 juill. 1993.

Déclaration sur la race et les préjugés raciaux, Paris : UNESCO, 27 nov. 1978.

Decreto 124. Reglamenta el artículo 34 de la ley nº 19.253 a fin de regular la consulta y la participación de los pueblos indígenas, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social, 25 sept. 2009.

Decreto 30. Crea comision especial de pueblos indigenas, Santiago : Ministerio Secretaría General de Gobierno, 17 mai 1990.

Decreto 66 aprueba reglamento que regula el procedimiento de consulta indígena en virtud del artículo 6 nº 1 letra a) y nº 2 del Convenio nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo y deroga normativa que indica, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social, 4 mars 2014.

Decreto Ley 1. Acta de constitución de la Junta de Gobierno, Santiago : Junta de Gobierno de la República de Chile, Ministerio de Defensa Nacional, Subsecretaría de Guerra, 11 sept. 1973.

Decreto Ley 11947, La Paz, 9 nov. 1974.

Decreto Ley 128. Aclara el sentido y alcance del articulo 1 del Decreto Ley 1, de 1973, Santiago : Ministerio del Interior, 12 sept. 1973.

Decreto Ley 2.568. Modifica ley nº 17.729, sobre protección de indígenas, y radica funciones del Instituto de Desarrollo indígena en el Instituto de Desarrollo Agropecuario, Santiago : Ministerio de Agricultura, 28 mars 1979.

Decreto Ley 2247. Modifica y complementa la ley nº 16.640, Santiago : Ministerio de Agricultura, 19 juin 1978.

Decreto ley 2695. Fija normas para regularizar la posesion de la pequeña propiedad raiz y para la constitucion del dominio sobre ella, Santiago : Ministerio de Tierras y Colonización, 21 juill. 1979.

Decreto Ley 3. Declara estado de sitio, Santiago : Ministerio de Defensa Nacional, Subsecretaría de Guerra, 11 sept. 1973.

Decreto Ley 5. Declara que el estado de sitio decretado por conmoción interna debe entenderse « estado o tiempo de guerra ». Otras dispociones, Santiago : Ministerio de Defensa Nacional, 11 sept. 1973.

Decreto Ley 600. Estatuto de la inversión extranjera, Santiago : Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, Subsecretaría de Economía Fomento y Reconstrucción, 13 juill. 1974.

Decreto Ley 701. Fija régimen legal de los terrenos forestales o preferentemente aptos para la forestación, y establece normas de fomento sobre la materia, Santiago : Ministerio de Agricultura, 28 oct. 1974.

Decreto Supremo 9875, La Paz, 7 nov. 1971.

Decreto Supremo nº 21060, La Paz, 29 août 1985.

Department of Economic and Social Affairs of the United Nations, *State of the World's Indigenous Peoples, Volume I*, ST/ESA/328, New York : Nations unies, 2009, p. 250.

Deruyttere, Anne, *Indigenous Peoples and Sustainable Development: The Role of the Inter-American Development Bank*, IND97-101, Washington : IDB Forum of the Americas, 1997.

« Discurso del General Gustavo Leigh en la facultad de derecho de la Universidad Católica de Chile », *Revista Chilena de Derecho*, vol. 1, nº 3/4, 1974, pp. 407-413.

Discursos de Salvador Allende año 1970, Santiago : Biblioteca Clodomiro Almeyda, Partido socialista de Chile, 2015.

Discursos de Salvador Allende año 1971, Santiago : Biblioteca Clodomiro Almeyda, Partido socialista de Chile, 2018.

Discursos de Salvador Allende año 1972, Santiago : Biblioteca Clodomiro Almeyda, Partido socialista de Chile, 2016.

« El Primer Congreso Indigenista Interamericano », *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)*, vol. 4, nº 1, 1940, pp. 1-36.

Emmerson, Ben, *Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales en la lucha contra el terrorismo*, A/HRC/25/59/Add.2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 14 avr. 2014.

Estenssoro, Víctor Paz, « Decreto de reforma agraria de Bolivia (2 de agosto de 1953) », *El Trimestre Económico*, vol. 20, 79(3) 1953, pp. 507-539.

Foerster, Rolf, « Entrevista a Melillán Painemal », *Revista Nütram*, vol. IV, nº 1, 1988.

Fuerzas Armadas et Carabineros, *Septiembre de 1973: los cien combates de una batalla*, Santiago : Empresa Editora Nacional Gabriela Mistral, 1977.

Gazmuri, Jaime, *Gobierno popular: reforma agraria*, Santiago : Convenio Fondo de Educación y Extensión Sindical (FEES) - Confederaciones Campesinas - Centro de Estudios Agrarios de la Universidad Católica de Chile (CEA-UC), 1971.

Haut-Commissariat aux droits de l'homme, *Indigenous Peoples and the United Nations Human Rights System*, Fact Sheet 9/Rev.2, Genève : Nations unies, 2013.

Historia de la Ley nº 19.253. Primer Trámite Constitucional: Cámara de Diputados, Valparaíso : Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 5 oct. 1993.

Historia de la Ley nº 19.253. Segundo Trámite Constitucional: Senado, Valparaíso : Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 5 oct. 1993.

Indigenous Peoples: Living and Working Conditions of Aboriginal Populations in Independent Countries. 35, Genève : Organisation internationale du travail, 1953.

Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, Santiago : Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 28 oct. 2003.

Informe Final - Sistematización Proceso de Consulta Constituyente Indígena, Santiago : Ministerio de Desarrollo Social, 2017.

Informe Rettig. Tomo 1, Santiago : Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991.

Informe Rettig. Tomo 2, Santiago : Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991.

Informe Rettig. Tomo 3, Santiago : Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991.

Informe Valech, Santiago : Comisión Nacional Sobre la Prisión Política y Tortura, 2005.

Interview with Gonzalo Sánchez de Lozada, Commanding Heights - PBS, 20 mars 2001, https://www.pbs.org/wgbh/commandingheights/shared/minitextlo/int_gonzalodelozada.html#top (visité le 16/05/2022).

Jean xviii, *Pacem in Terris*, Vatican, 11 avr. 1963.

Ley 12.927. Seguridad interior del Estado, Santiago : Ministerio del Interior, 2 août 1958.

Ley 16.640. Reforma Agraria, Santiago : Ministerio de Agricultura, 28 juill. 1967.

Ley 17.450. Reforma la Constitución Política del Estado, Ministerio de Minería, 16 juill. 1971.

Ley 17.729. Establece normas sobre indígenas y tierras de indígenas, Santiago : Ministerio de Agricultura, 26 sept. 1972.

Ley 18.314. Determina conductas terroristas y fija su penalidad, Santiago : Ministerio del Interior, 16 mai 1984.

Ley 19.253 establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígenas, Santiago : Ministerio de Planificación y Cooperación, 5 oct. 1993.

Ley de capitalización, La Paz : Congreso Nacional, 21 mars 1994.

Ley de participación popular, La Paz : Congreso Nacional, 20 avr. 1994.

Ley de Servicio Nacional de Reforma Agraria, La Paz : Congreso Nacional, 18 oct. 1996.

Ley marco de autonomías y descentralización « Andrés Ibáñez », 031, La Paz : Asamblea Legislativa Plurinacional, 19 juill. 2010.

Libro blanco del cambio de gobierno en Chile, Santiago : Lord Cochrane, 11 sept. 1973.

Lincoqueo, José, *Documento presentado por el abogado José Lincoqueo al Grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la ONU*, Genève : Groupe de travail sur les peuples autochtones, juill. 1999.

— *Tribunales chilenos inhabilitados jurídicamente dentro del territorio mapuche*, Enlace Mapuche Internacional, 25 oct. 2000, https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nacion_m/tratados/doc-01.htm (visité le 01/02/2018).

Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos, LC/L.3893/Rev.1, Santiago : Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), nov. 2014.

Mandato revolucionario de las fuerzas armadas de la nación boliviana, La Paz, sept. 1969.

Manifiesto liminar de la reforma universitaria, Córdoba, 21 juin 1918.

Martínez Cobo, José, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations: Preliminary Report*, E/CN.4/Sub.2/L.566, Genève : Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, Nations unies, 29 juin 1972.

— *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, E/CN.4/Sub.2/1982, Genève : Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, Nations unies, 1982.

— *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations. Volume 5, Conclusions, Proposals and Recommendations*, E/CN.4/SUB.2/1986/7/ADD.4, Genève : Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, Nations unies, 1987.

Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones, *Rapport final sur l'Étude sur les peuples autochtones et le droit de participer à la prise de décisions*, A/HRC/EMRIP/2011/2, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 26 mai 2011.

— *Consentement préalable, libre et éclairé : une approche fondée sur les droits de l'homme*, A/HRC/39/62, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 10 août 2018.

— *Action menée aux fins de la mise en œuvre de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones : les peuples autochtones et le droit à l'autodétermination*, A/HRC/48/75, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 4 août 2021.

Mires Aranda, Lylian (dir.), *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile: Censo 2002*, Santiago de Chile : Instituto Nacional de Estadísticas, 2005.

Misión de las Fuerzas Armadas en el desarrollo y la seguridad nacional, La Paz : Secretaria General de Prensa e Informaciones, 1976.

Molina Barrios, Ramiro, *Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001*, LC/W.24, Santiago : Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2005.

National Security Act, Washington : United States Congress, 26 juill. 1947.

Nyerere, Julius, *Arusha Declaration*, 5 fév. 1967.

Pie xi, *Quadragesimo anno*, Vatican, 15 mai 1931.

Primer encuentro continental de los pueblos indios, *Declaración de Quito*, Quito, 21 juill. 1990.

Primera declaración de Barbados: por la liberación del indígena, Barbados, 30 jan. 1971.

Programme pour la paix et la coopération internationale, A/5763, Le Caire : Conférence des chefs d'État ou de gouvernement des pays non-alignés, 10 oct. 1964.

Propuesta Constitución política de la República de Chile, Santiago : Convención constitucional, 4 juill. 2022.

Protocolo de reformas al Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR), San José : Organisation des États américains, 26 juill. 1975.

Proyecto de reforma constitucional, iniciado en mensaje de S.E. la Presidenta de la República, para modificar la Constitución Política de la República, 11.617-07, Santiago, 6 mars 2018.

Requerimiento formulado por diversos diputados para que el Tribunal resuelva la constitucionalidad del Convenio n°169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la organización internacional del trabajo, el 27 de junio de 1989, de acuerdo al artículo 82, n° 2, de la Constitución política de la República, 309, Santiago : Tribunal Constitucional de Chile, 4 août 2000, p. 72.

Resolutions of the Third Conference of Non-Aligned States. Lusaka, September 1970, Johannesbourg : The South African Institute of International Affairs, fév. 1971.

Résumé des communications des parties prenantes concernant la Bolivie. Rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, A/HRC/WG.6/34/BOL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 16 août 2019.

Résumé établi par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – Chili, A/HRC/WG.6/5/CHL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 19 fév. 2009.

Résumé établi par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – Chili, A /HRC/WG.6/18/CHL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations Unies, 7 nov. 2013.

Résumé établi par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme – État plurinational de Bolivie, A /HRC/WG.6/20/BOL/3, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 25 juill. 2014.

Sanders, Douglas, *The Formation of the World Council of Indigenous Peoples*, 29, Copenhagen : International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA, 1977.

South and Meso-American Indian Information Center, « Newsletter », vol. 6, nº 3, 1992, pp. 1-35.

Stavenhagen, Rodolfo, *Droits de l'homme et questions autochtones*, E/CN.4/2002/97, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 4 fév. 2002.

— *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, E/CN.4/2004/80/Add.3, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 17 nov. 2003.

— *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, A/HRC/11/11, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 18 fév. 2009.

Tauli-Corpuz, Victoria, *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, A/HRC/42/37, Genève : Conseil des droits de l'homme, Nations unies, 2 août 2019.

— *Rapport de la Rapporteuse spéciale sur les droits des peuples autochtones*, A/74/149, New York : Assemblée générale, Nations Unies, 17 juill. 2019.

Tesis política de la Central Obrera Boliviana, La Paz : Masas, 6 mai 1970.

Urrutia, José, *Rapport du Groupe de travail créé conformément à la résolution 1995/32 de la Commission des droits de l'homme en date du 3 mars 1995*, E/CN.4/1996/84, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 4 jan. 1996.

— *Rapport du Groupe de travail créé conformément à la résolution 1995/32 de la Commission des droits de l'homme*, E/CN.4/1998/106, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations Unies, 15 déc. 1997.

Urrutia, José, *Report of the Working Group Established in Accordance with Commission on Human Rights Resolution 1995/32*, E/CN.4/1999/82, Genève : Commission des droits de l'homme, Nations unies, 20 jan. 1999.

« Welu Peten Mogeleiñ (aún estamos vivos) », *Azkintuwe*, vol. 1, nº 1, oct. 2003.

World Development Report 1997: The State in a Changing World, Washington : World Bank, 1997.

Zayas, Alfred de, *Promotion d'un ordre international démocratique et équitable*, A/69/272, New York : Nations unies, 7 août 2014.

Littérature secondaire

Adler-Nissen, Rebecca, « Stigma Management in International Relations: Transgressive Identities, Norms, and Order in International Society », *International Organization*, vol. 68, nº 1, 2014, pp. 143-176.

Agnew, John, « The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory », *Review of International Political Economy*, vol. 1, nº 1, 1994, pp. 53-80.

Agrawal, Arun, « Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge », *Development and Change*, vol. 26, nº 3, 1995, pp. 413-439.

Agüero, Felipe, « Chile's Lingering Authoritarian Legacy », *Current History*, vol. 97, nº 616, 1998, pp. 66-70.

— « Legacies of Transitions: Institutionalization, the Military, and Democracy in South America », *Mershon International Studies Review*, vol. 42, nº 2, 1998, pp. 383-404.

— « Militares, estado y sociedad en Chile: mirando el futuro desde la comparación histórica », *Revista de Ciencia Política*, vol. 22, nº 1, 2002, pp. 39-65.

— « Derechos Indígenas e Institucionalidad: Visiones desde las candidaturas presidenciales », *Documento de trabajo ICSO*, nº 44, 2017.

Albaret, Mélanie, « Négocier et contester au Conseil des droits de l'homme des Nations Unies », *Négociations*, vol. 34, nº 2, 2020, pp. 79-93.

Albaret, Mélanie et Élodie Brun, « Dissenting at the United Nations: Interaction Orders and Venezuelan Contestation Practices (2015–16) », *Review of International Studies*, vol. 48, nº 3, 2022, pp. 523-542.

Albizú Labbé, Francisco, « El indigenismo de la Unidad Popular (Chile 1970-1973). Estado y Nación entre reformismo y realidad », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 28, 2014.

Albó, Xavier, *La paradoja aymara : solidaridad y faccionalismo*, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1977.

— « ¿...y de kataristas a mnristas? la sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia », *Boletín de Antropología Americana*, nº 25, 1992, pp. 53-92.

— « Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile », *Estudios Atacameños : arqueología y antropología surandinas*, nº 19, 2000, pp. 43-74.

— « Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies », *in* Rachel Sieder (dir.), *Multiculturalism in Latin America : Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institute of Latin American Studies Series, Londres : Palgrave Macmillan, 2002, pp. 74-102.

— *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca ; Chayanta ; Tarabuco*, Cuadernos de investigación 78, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2012.

Albó, Xavier, Tomás Greaves et Godofredo Sandoval, *Chukiyawu : la cara aymara de la paz*, La Paz : CIPCA, 1981.

Albó, Xavier et Víctor Tacuri Quispe, *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*, Cuadernos de investigación CIPCA 59, La Paz : Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2004.

Alejandro, Audrey, *Western Dominance in International Relations? The Internationalisation of IR in Brazil and India*, Worlding beyond the West 16, Londres : Routledge, 2019.

Alfred, Taiaiake, *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, 2e éd., Oxford : Oxford University Press, 2009.

Alfredsson, Gudmundur, « Different Forms of and Claims to the Right of Self-Determination », *in* Donald Clark et Robert G. Williamson (dir.), *Self-Determination : International Perspectives*, New York : Macmillan Press, 1996, pp. 58-86.

Allain, Mathilde et Antoine Maillet, « Les mobilisations autour de l'extractivisme. Circulation et potentiel heuristique d'un concept en voie de globalisation », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 28, nº 3-4, 2021, pp. 7-29.

Allès, Delphine et Bertrand Badie, « Sovereigntism in the International System: From Change to Split », *European Review of International Studies*, vol. 3, nº 2, 2016, pp. 5-19.

Allès, Delphine et Delphine Placidi-Frot, « Chapitre 2. Qui compose l'Assemblée ? », *in* Guillaume Devin, Franck Petiteville et Simon Tordjman (dir.), avec la coll. d'Alix Defrain-Meunier et Kévin Vercin, *L'Assemblée générale des Nations unies*, Paris : Presses de Sciences Po, 2020, pp. 35-64.

Alvizuri, Verushka, *Le savant, le militant et l'aymara. Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*, Recherches, Paris : Armand Colin, 2012.

Anaya, James, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford : Oxford University Press, 2000.

— « The Right of Indigenous Peoples to Self-Determination in the Post-Declaration Era », *in* Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen (dir.), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, Copenhague : IWGIA, 2009, pp. 184-199.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 3e éd., Londres : Verso, 2006.

Andolina, Robert, Sarah Radcliffe et Nina Laurie, « Development and Culture: Transnational Identity Making in Bolivia », *Political Geography*, vol. 24, nº 6, 2005, pp. 678-702.

Anghie, Antony, *Imperialism, Sovereignty, and the Making of International Law*, Cambridge Studies in International and Comparative Law 37, Cambridge : Cambridge University Press, 2005.

Anria, Santiago, *When Movements Become Parties: The Bolivian MAS in Comparative Perspective*, Cambridge Studies in Comparative Politics, Cambridge : Cambridge University Press, 2018.

Antezana Ergueta, Luis, *Latifundio y minifundio en Bolivia*, La Paz : Plural, 2011.

Antileo Baeza, Enrique, *Aquí estamos todavía. Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos politícos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*, Santiago : Pehuén, 2020.

Antileo Baeza, Enrique et al., *Wallmapu. Ensayos sobre plurinacionalidad y nueva constitución*, Santiago : Pehuén Editores, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), 2020.

Appiah, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity*, Princeton : Princeton University Press, 2005.

Aravena, Andrea, « La diáspora invisible », *El Correo de la UNESCO*, nº 9, 2001, pp. 18-20.

Archibugi, Daniele, « Cosmopolitical Democracy », *in* Daniele Archibugi (dir.), *Debating Cosmopolitics*, Londres : Verso, 2003, pp. 1-15.

Arellano-López, Sonia et James F. Petras, « Non-Governmental Organizations and Poverty Alleviation in Bolivia », *Development and Change*, vol. 25, nº 3, 1994, pp. 555-568.

Arif, Dirlik, « The Third World », *in* Carole Fink, Philipp Gassert et Detlef Junker (dir.), *1968, the World Transformed*, Publications of the German Historical Institute, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, pp. 295-320.

Arrighi, Giovanni, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres : Verso, 2010.

Audubert, Victor, *Contribution à l'étude du paradigme juridique de la plurinationalité : le cas de l'Etat plurinational de Bolivie*, Droit public, Paris : Université Sorbonne Paris Cité, 2018.

Austin, John L., *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, James O. Urmson (dir.), 2e éd., Cambridge : Harvard University Press, 1962.

Autonomías indígenas originarias: procesos políticos del movimiento indígena en América Latina y Bolivia - Memoria del Foro Internacional, La Paz : Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA), 2010.

Aylwin, José, Cristóbal Carmona, Hernando Silva et Nancy Yáñez, *Las implicancias de la ratificación del Convenio nº 169 de la OIT en Chile*, Matías Meza-Lopehandía (dir.), Temuco : Observatorio Ciudadano, 2011.

Aylwin, José et José Marimán, *Proceso constituyente en Chile: Análisis crítico desde la perspectiva de los derechos humanos y de la plurinacionalidad*, Temuco : Observatorio Ciudadano, 2017.

Aylwin, José et Nancy Yáñez (dir.), *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el « nuevo trato »: las paradojas de la democracia chilena*, Ciencias humanas. Estado y pueblos indígenas, Santiago : LOM, 2007.

Babb, Sarah et Alexander Kentikelenis, « Markets Everywhere: The Washington Consensus and the Sociology of Global Institutional Change », *Annual Review of Sociology*, vol. 47, nº 1, 2021, pp. 521-541.

Badie, Bertrand, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'unité sociale du respect*, Sciences humaines, Paris : Fayard, 1995.

BADIE, Bertrand, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, L'espace du politique, Paris : Fayard, 2002.

BADIE, Bertrand et Guy HERMET, *La politique comparée*, U : droit et science politique, Paris : Armand Colin, 2001.

BALANDIER, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, nº 110, 2001, pp. 9-29.

BALIBAR, Étienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, La philosophie en effet, Paris : Galilée, 1997.

— *La proposition de l'égaliberté : essais politiques 1989 - 2009*, Actuel Marx Confrontations, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

— *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine - Écrits III*, L'horizon des possibles, Paris : La Découverte, 2022.

BALZACQ, Thierry (dir.), *Securitization Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve*, Londres : Routledge, 2011.

— « Chapitre 7. Rituels et diplomatie », *in* Thierry BALZACQ, Frédéric CHARILLON et Frédéric RAMEL (dir.), *Manuel de diplomatie*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2018, pp. 129-141.

BANTIGNY, Ludivine, « Hors frontières. Quelques expériences d'internationalisme en France, 1966-1968 », *Monde(s)*, nº 11, 2017, pp. 139-160.

— *1968. De grands soirs en petits matins*, Paris : Seuil, 2018.

BARBUT, Michael, « Penser le "néolibéralisme multiculturel". La démocratisation chilienne à l'épreuve des Mapuche », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2015.

— « Temucuicui. De la domination coloniale à l'affirmation politique mapuche », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2020.

BARELLI, Mauro, *Seeking Justice in International Law: The Significance and Implications of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, Routledge Research in International Law, Londres : Routledge, 2016.

— « Chapter 9. Free, Prior, and Informed Consent in the UNDRIP », *in* Jessie HOHMANN et Marc WELLER (dir.), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples : A Commentary*, Oxford Commentaries on International Law, Oxford : Oxford University Press, 2018, pp. 247-272.

Barnier-Khawam, Pablo, *Les Mapuche et la revendication d'une nation*, avec la coll. d'Irène Bellier, Inter-National, Paris : L'Harmattan, 2019.

— « Le mouvement politique mapuche : dépendance et autonomisation dans les années 1968 », *Cahiers des Amériques latines*, nº 97, 2021, pp. 213-231.

Barrera Rodríguez, María Fernanda, *El inmigrante como « enemigo interno ». Análisis de la relación entre migración y seguridad, durante y después de la guerra fría en Chile*, Science politique, Santiago : Université du Chili, 2018.

Barrios-Suvelza, Franz Xavier, « Neither Unitary nor Federal: Did Bolivians Invent Something New? », *International Political Science Review*, 2019, pp. 1-17.

Barsh, Russel Lawrence, « Indigenous Peoples and the UN Commission on Human Rights: A Case of the Immovable Object and the Irresistible Force », *Human Rights Quarterly*, vol. 18, nº 4, 1996, pp. 782-813.

Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston : Little, Brown and Company, 1969.

Barthe, Yannick et al., « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 103, nº 3, 2013, pp. 175-204.

Barton, Jonathan R., « State Continuismo and Pinochetismo: The Keys to the Chilean Transition », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 21, nº 3, 2002, pp. 358-374.

Baschet, Jérôme, *La rébellion zapatiste : Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris : Flammarion, 2005.

Bataillon, Gilles, « Les révolutions démocratiques en Amérique latine », *Commentaire*, vol. 113, nº 1, 2006, pp. 67-78.

Bauder, Harald et Rebecca Mueller, « Westphalian Vs. Indigenous Sovereignty: Challenging Colonial Territorial Governance », *Geopolitics*, 2021, pp. 1-18.

Bauer, Kelly, *Negotiating Autonomy: Mapuche Territorial Demands and Chilean Land Policy*, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2021.

Bauer, Otto, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000.

Beaud, Stéphane, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'“entretien ethnographique” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 9, nº 35, 1996, pp. 226-257.

Beaud, Stéphane et Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, 4e éd., Grands Repères Guides, Paris : La Découverte, 2010.

BECKER, Gary S., *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, 3e éd., Chicago : The University of Chicago Press, 1993.

BECKER, Howard Saul, *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research While You're Doing It*, Chicago : University of Chicago Press, 1998.

BEIER, Marshall (dir.), *Indigenous Diplomacies*, New York : Palgrave Macmillan, 2009.

BELLEÏ, Cristián, *El gran experimento: mercado y privatización de la educación chilena*, Educación. Ciencias sociales y humanas, Santiago : LOM, 2015.

BELLIER, Irène, « Identité globalisée, territoires contestés : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, vol. 38, 2006, pp. 99-118.

— « La participation des Peuples autochtones aux Nations unies : intérêts et limites d'une présence institutionnelle », *in* Catherine NEVEU (dir.), *Cultures et pratiques participatives : Perspectives comparatives*, Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 175-192.

— « Autochtone », *EspacesTemps.net*, 9 fév. 2009.

— « Les peuples autochtones aux Nations unies : un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales », *Critique internationale*, vol. 54, nº 1, 2012, pp. 61-80.

— (dir.), *Les peuples autochtones dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*, Paris : L'Harmattan, 2013.

— « La performativité de la Déclaration des droits des peuples autochtones », *Cultures-Kairos*, nº 4, 2014.

— « La participation des peuples autochtones aux questions qui les concernent : un enjeu de négociations aux Nations unies », *in* Irène BELLIER et Jennifer HAYS (dir.), *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, Horizons autochtones, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 31-58.

— « Préface », *in* Pablo BARNIER-KHAWAM, *Les Mapuche et la revendication d'une nation*, Inter-National, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 9-14.

— « Les échelles de la gouvernance des peuples autochtones, la mesure et le manque », *in* Bruno BARONNET et Sabrina MELENOTTE (dir.), *Peuples et savoirs autochtones à l'épreuve des (dé)mesures*, Paris : L'Harmattan, 2020, pp. 25-44.

BELLIER, Irène, Leslie CLOUD et Laurent LACROIX, *Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, Horizons autochtones, Paris : L'Harmattan, 2017.

BENETON, Philippe et Jean TOUCHARD, « Les interprétations de la crise de mai-juin 1968 », *Revue française de science politique*, vol. 20, nº 3, 1970, pp. 503-544.

Benford, Robert et David Snow, « Mobilization Forum: Comment on Oliver and Johnston. Clarifying the Relationship between Framing and Ideology », *Mobilization : An International Quarterly*, vol. 5, nº 1, 2000, pp. 55-60.

— « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan », trad. par Nathalie Miriam Plouchard, *Politix*, nº 99, 2012, pp. 217-255.

Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche*, 5e éd., Santiago : Sur, 1996.

— *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago : Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bensa, Alban et Eric Fassin, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 38, 2002, pp. 5-20.

Berger, Nicolas, « Sociologie analytique, mécanismes et causalité : histoire d'une relation complexe », *L'Année sociologique*, vol. 60, nº 2, 2010, pp. 419-443.

Berger, Peter et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, 3e éd., Paris : Armand Colin, 2012.

Berlin, Isaiah, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Henry Hardy (dir.), avec la coll. d'Ian Harris, Oxford : Oxford University Press, 2002.

Bernand, Carmen, *Histoire des peuples d'Amérique. Itinéraires historiques et symboliques des peuples originels des Amériques*, Histoire, Paris : Fayard, 2019.

Bertrand, Romain, *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle*, Paris : Seuil, 2011.

— « Histoire globale, histoires connectées : un “tournant” historiographique ? », *in* Alain Caillé et Stéphane Dufoix (dir.), *Le « tournant global » des sciences sociales*, Paris : La Découverte, 2013, pp. 44-66.

Bessone, Magali, Alexis Cukier, Christian Lazzeri et Marie-Claire Willems, « Identités et catégorisations sociales », *Terrains/Théories*, nº 3, 2015, pp. 1-6.

Bidegain, German, « From Cooperation to Confrontation: The Mapuche Movement and its Political Impact, 1990-2014 », *in* Sofia Donoso et Marisa Von Bülow (dir.), *Social Movements in Chile. Organization, Trajectories & Political Consequences*, New York : Palgrave Macmillan, 2017, pp. 99-129.

Boccara, Guillaume, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, avec la coll. de Nathan Wachtel, Recherches Amériques latines, Paris : L'Harmattan, 1998.

— « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *L'Homme*, vol. 39, nº 150, 1999, pp. 85-117.

BOCCARA, Guillaume, « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance (Part 1) », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2006.

— « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance (Part 3) », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2006.

— « Cet obscur objet du désir... multiculturel (III) : ethnogenèse, ethnicisation et ethnification », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2010, pp. 1-18.

— « Multiculturalisme, néolibéralisme, démocratisation », *in* Christian GROS et David DUMOULIN-KERVRAN (dir.), *Le multiculturalisme au concret : Un modèle latino-américain ?*, Paris : Presse Sorbonne Nouvelle, 2012, pp. 55-69.

— « Tous homo œconomicus, tous différents. Les origines idéologiques de l'ethno-capitalisme », *Actuel Marx*, nº 56, 2014, pp. 40-61.

BOCCARA, Guillaume et Ingrid SEGUEL-BOCCARA, « Políticas indígenas en Chile (Siglo XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche) », *Revista de Indias*, vol. 49, nº 217, 1999, pp. 741-774.

BODIN, Jean, *Les six livres de la République: un abrégé du texte de l'éd. de Paris de 1583*, avec la coll. de Gérard MAIRET, Classiques de la philosophie 4619, Paris : Librairie Générale Française, 1993.

BOLTANSKI, Luc, *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation*, NRF Essais, Paris : Gallimard, 2009.

BOLTANSKI, Luc et Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Tel 380, Paris : Gallimard, 2011.

BOLTANSKI, Luc et Laurent THÉVENOT, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard, 1991.

BONFIL BATALLA, Guillermo, « Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 27, nº 103, 1981.

— *Utopía y revolución: El pensamiento contemporáneo de los indios en América Latina*, Mexico : Nueva Imagen, 1981.

BOUMEDIENE, Samir, *La colonisation du savoir : Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin : Mondes à faire, 2016.

BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil, 1997.

— « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, nº 5, 2003, pp. 43-58.

— *Sur l'État : cours au Collège de France*, Raisons d'agir, Paris : Seuil, 2012.

— *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil, 2014.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, « L'espace aymara : urco et uma », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 33, nº 5-6, 1978, pp. 1057-1080.

Brands, Hal, *Latin America's Cold War*, Cambridge : Harvard University Press, 2012.

Brenner, Robert, « Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe », *Past & Present*, nº 70, 1976, pp. 30-75.

Briceño Ruiz, José, María Liliana Quintero Rizzuto et Dyanna de Benítez Ruiz, « El pensamiento estructuralista de la CEPAL sobre el desarrollo y la integración latinoamericana: reflexiones sobre su vigencia actual », *Aportes para la Integración Latinoamericana*, vol. XIX, nº 28, 2013.

Briceño Ruiz, José et Alejandro Simonoff, « La Escuela de la Autonomía, América Latina y la teoría de las relaciones internacionales », *Estudios internacionales (Santiago)*, vol. 49, nº 186, 2017, pp. 39-89.

Briquet, Jean-Louis, « La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques », *in* Jean-Louis Briquet et Frédéric Sawicki (dir.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Politique d'aujourd'hui, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, pp. 7-37.

Brubaker, Rogers, « Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism », *in* Margaret Moore (dir.), *National Self-determination and Secession*, Oxford : Oxford University Press, 1998, pp. 233-265.

Brubaker, Rogers et Frederick Cooper, « Beyond "Identity" », *Theory and Society*, vol. 29, nº 1, 2000, pp. 1-47.

Bruyneel, Kevin, *The Third Space of Sovereignty: The Postcolonial Politics of U.S.-Indigenous Relations*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2007.

Brysk, Alison, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford : Stanford University Press, 2000.

Buchanan, Allen, « Theories of Secession », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 26, nº 1, 1997, pp. 31-61.

— *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford : Oxford University Press, 2004.

BUCHANAN, James M. et Gordon TULLOCK, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, The Collected Works of James M. Buchanan 3, Indianapolis : Liberty Fund, 1999.

BULL, Hedley, « The Revolt Against the West », *in* Hedley BULL et Adam WATSON (dir.), *The Expansion of International Society*, Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 1984, pp. 217-228.

— *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, 4e éd., Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2012.

BULL, Hedley et Adam WATSON (dir.), *The Expansion of International Society*, Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 1984.

BURAWOY, Michael, « The Extended Case Method », *Sociological Theory*, vol. 16, nº 1, 1998, pp. 4-33.

BUSEKIST, Astrid von, « After Empire: Karl Renner's Danubian Model of Pluralism », *Nations and Nationalism*, vol. 25, nº 2, 2018, pp. 544-563.

BUTT, Ahsan I., *Secession and Security: Explaining State Strategy Against Separatists*, Ithaca : Cornell University Press, 2017.

BUU-SAO, Doris, « Indigènes et entrepreneurs : le capitalisme au village », *Sociologie du travail*, vol. 60, nº 3, 2018.

BUZAN, Barry, Ole WÆVER et Jaap de WILDE, *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder : Lynne Rienner, 1998.

BYWATERS C., Cristóbal, « El "No" de Ricardo Lagos a la invasión de Irak en 2003: el proceso de toma de decisiones de politica exterior en Chile », *Estudios Internacionales*, vol. 46, nº 177, 2014, pp. 65-88.

CADALEN, Pierre-Yves, « Le populisme écologique comme stratégie internationale : l'Équateur et la Bolivie face au multilatéralisme environnemental », *Critique internationale*, vol. 89, nº 4, 2020, pp. 165-183.

CAILLÉ, Alain, « La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante ? (À propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie) », *Sociologie du travail*, vol. 23, nº 3, 1981, pp. 257-274.

CALDWELL, Bruce et Leonidas MONTES, « Friedrich Hayek and His Visits to Chile », *The Review of Austrian Economics*, vol. 28, nº 3, 2015, pp. 261-309.

Calfio Montalva, Margarita, « Mujeres mapuche, voces y acciones en dictadura (1978-1989) », *Nomadías*, nº 9, 2011.

Callon, Michel et Bruno Latour, « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il ? », *in* Madeleine Akrich, Bruno Latour et Michel Callon (dir.), *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris : Presses des Mines, 2006, pp. 11-32.

Calvo Valenzuela, Verónica, *Les trames de soi : régime d'autonomie et production du sujet indigène originaire paysan en Bolivie (Municipalité de Tarabuco)*, Science politique, Paris : Sciences Po, 2017.

— « Les sujets de l'autonomie indigène : autogouvernement et cosmopolitiques dans les Andes boliviennes », *Critique internationale*, vol. 82, nº 1, 2019, pp. 97-115.

Calvo Valenzuela, Verónica et David Recondo, « Chapitre 5. Bolivie : le gouvernement d'Evo Morales entre décolonisation de l'état et clientélisation politique », *in* Olivier Dabène (dir.), *La Gauche en Amérique latine, 1998-2012*, Académique, Paris : Presses de Sciences Po, 2012, pp. 175-199.

Cameron, John et Wilfredo Plata, « ¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base », *Cuestión Agraria*, nº 3, 2017, pp. 19-60.

Campohermoso-Rodríguez, O. F. et al., « A más de cien años de la autonomía universitaria en Latinoamérica », *Cuadernos Hospital de Clínicas*, vol. 60, nº 1, 2019, pp. 64-66.

Canessa, Andrew, « Conflict, Claim and Contradiction in the New "Indigenous" State of Bolivia », *Critique of Anthropology*, vol. 34, nº 2, 2014, pp. 153-173.

Caniuqueo, Sergio, « Siglo XX en *Gulumapu*: de la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978 », *in* José Millalén, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo et Rodrigo Levil (dir.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006, pp. 129-217.

— « Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, nº 1, 2013, pp. 87-130.

Caniuqueo, Sergio et Christian Martínez Neira, « Las políticas hacia las comunidades mapuche del gobierno militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983 », *VERIVERSITAS, Revista Universitaria*, vol. 1, nº 1, 2011.

Cárcamo Hernández, Ovidio, « Movimiento Campesino Revolucionario y Consejos Comunales Campesinos de base. Una experiencia de Poder Popular en Chile », *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 52, 2016, pp. 94-111.

Cardoso, Fernando Henrique et Enzo Faletto, *Dépendance et développement en Amérique latine*, Paris : Presses universitaires de France, 1978.

Carvajal-del Mar, Zunilda, « La criminalisation du conflit Mapuche : l'application discriminatoire de la loi antiterroriste chilienne », *Archives de politique criminelle*, vol. 36, nº 1, 2014, pp. 213-226.

Casen, Cécile, « Le katarisme bolivien : émergence d'une contestation indienne de l'ordre social », *Critique internationale*, vol. 57, nº 4, 2012, pp. 23-36.

Casen, Cécile et Erwan Sommerer, « Le peuple et la coca. Populisme cocalero et restructuration de l'échiquier politique bolivien », *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, nº 5, 2005.

Cassese, Antonio, *Self-Determination of Peoples: A Legal Reappraisal*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

Cayul, Pedro, Alejandro Corvalan, Dany Jaimovich et Matteo Pazzona, « Introducing MACEDA: New Micro-Data on an Indigenous Self-Determination Conflict », *Journal of Peace Research*, 2022.

Cefaï, Daniel, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Recherches/M.A.U.S.S. Paris : La Découverte, 2007.

Cefaï, Daniel et al., « Ethnographies de la participation », *Participations*, vol. 4, nº 3, 2012, pp. 7-48.

Cerda-Guzman, Carolina, « Histoire, continuité et actualité des régimes d'exception au Chili », *Cultures & Conflits*, vol. 112, nº 4, 2018, pp. 75-92.

Certeau, Michel de, *La prise de parole et autres écrits politiques*, avec la coll. de Luce Giard, Points Essais 281, Paris : Seuil, 1994.

Charters, Claire, « The Legitimacy of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples », *in* Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen (dir.), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, Copenhague : IWGIA, 2009, pp. 280-303.

Chartier, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales*, vol. 44, nº 6, 1989, pp. 1505-1520.

— *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris : Seuil, 2000.

CHASE SMITH, Richard, « Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional: Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido », *in* Françoise MORIN et Roberto SANTANA (dir.), *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, 2e éd., Quito : Abya-Yala, 2003, pp. 203-242.

CHATTERJEE, Partha, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton : Princeton University Press, 1993.

CHIHUAILAF, Arauco, « Mapuche: gente de la tierra. Mas allá del Nuke Mapu (Madre Tierra), el exilio », *Contribuciones desde Coatepec*, nº 8, 2005, pp. 157-171.

— « Migraciones mapuche en el siglo XX », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 12, 2006.

— « Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 36, 2018.

CHOQUE, María Eugenia, « La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas », *in* Fernando GARCÍA S. (dir.), *Las sociedades interculturales : un desafío para el siglo XXI*, Quito : FLACSO, IBIS, 2000, pp. 13-30.

CHOQUE CANQUI, Roberto, *La masacre de Jesús de Machaqa*, avec la coll. de Marcelo FERNÁNDEZ OSCO, Biblioteca del bicentenario de Bolivia 14, La Paz : Vicepresidencia del Estado, Centro de Investigaciones Sociales, 2019.

CHRISTAKIS, Théodore, *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*, Droit, Paris : Université d'Aix-Marseille III, 1998.

CLARK, Christopher, *Les somnambules : été 1914, comment l'Europe a marché vers la guerre*, trad. par Marie-Anne de BÉRU, Paris : Flammarion, 2015.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Collection Critique, Paris : Minuit, 1974.

CLAUDE, Inis, *National Minorities: An International Problem*, Harvard : Harvard University Press, 1955.

— « Collective Legitimization as a Political Function of the United Nations », *International Organization*, vol. 20, nº 3, 1966, pp. 367-379.

CLAUSEWITZ, Carl von, *On War*, avec la coll. de Beatrice HEUSER, trad. par Michael HOWARD et Peter PARET, Oxford World's Classics, Oxford : Oxford University Press, 2007.

COLLIER, Ruth Berins et David COLLIER, *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2002.

COLLIER, Simon et William F. SATER, *A History of Chile, 1808-2002*, 2e éd., Cambridge Latin American Studies 82, Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La sociologie de Max Weber*, Paris : La Découverte, 2014.

COMBLIN, Joseph, *Le pouvoir militaire en Amérique latine : l'idéologie de la sécurité nationale*, Paris : Jean-Pierre Delarge, 1977.

CONTRERAS OSORIO, Rodrigo, *La dictature de Pinochet en perspective : sociologie d'une révolution capitaliste et néoconservatrice*, Recherches Amériques latines, Paris : L'Harmattan, 2007.

CONTRERAS PAINEMAL, Carlos, *Koyang: parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche - castellana. Siglos XVI - XIX*, Berlin : Ñuke Mapuförlaget, 2007.

COOPER, Andrew F. et Jérémie CORNUT, « The Changing Practices of Frontline Diplomacy: New Directions for Inquiry », *Review of International Studies*, vol. 45, nº 2, 2019, pp. 300-319.

COOPER, Frederick, « Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? », *Critique internationale*, vol. 10, nº 1, 2001, pp. 101-124.

CORNTASSEL, Jeff, « Toward Sustainable Self-Determination: Rethinking the Contemporary Indigenous Rights Discourse », *Alternatives : Global, Local, Political*, vol. 33, nº 1, 2008, pp. 105-132.

CORNUT, Jérémie, « Diplomacy, Agency, and the Logic of Improvisation and Virtuosity in Practice », *European Journal of International Relations*, vol. 24, nº 3, 2018, pp. 712-736.

CORNUT, Jérémie et Vincent POULIOT, « Practice Theory and the Study of Diplomacy: A Research Agenda », *Cooperation and Conflict*, vol. 50, nº 3, 2015, pp. 297-315.

CORONEL, Minerva, *1978: El indio a la hora del indianismo*, Histoire, La Paz : Universidad Mayor San Andrés, 2018.

CORREA, Martín, Raúl MOLINA OTAROLA et Nancy YÁÑEZ, *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*, Historia, Santiago : LOM, 2005.

CORVALÁN, Luis, *El gobierno de Salvador Allende*, Santiago : LOM, 2003.

COULTHARD, Glen Sean, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Indigenous Americas, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2014.

Crawhall, Nigel, « Africa and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples », *The International Journal of Human Rights*, vol. 15, nº 1, 2010, pp. 11-36.

Criales, Lucila et Cristóbal Condoreno, « Breve reseña del taller de historia oral andina (THOA) », *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol. 10, nº 43, 2016, pp. 57-66.

Cristi, Renato, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*, Republicana, Santiago : LOM, 2011.

Cuche, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 5e éd., Paris : La Découverte, 2016.

Cunin, Élisabeth, « Un indigénisme sans indiens ? L'Institut indigéniste interaméricain au prisme des organisations internationales », *Cahiers des Amériques latines*, nº 95, 2020, pp. 185-206.

Dabène, Olivier, *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*, 9e éd., U, Paris : Armand Colin, 2020.

Dahbour, Omar, *Self-Determination without Nationalism: A Theory of Postnational Sovereignty*, Philadelphia : Temple University Press, 2013.

Dahl, Robert A., *Democracy and Its Critics*, New Haven : Yale University Press, 1989.

Dardot, Pierre et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris : La Découverte, 2014.

— *Dominer : Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris : La Découverte, 2020.

Debray, Régis, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique Latine*, Paris : Maspero, 1967.

Deci, Edward L. et Richard M. Ryan (dir.), *Handbook of Self-Determination Research*, Rochester : University of Rochester Press, 2004.

Delmas-Marty, Mireille, *Les forces imaginantes du droit (II). Le pluralisme ordonné*, La couleur des idées, Paris : Seuil, 2006.

Delmas-Marty, Mireille, Alain Supiot et Martin Frieyro, « L'internationalisation du droit : dégradation ou recomposition ? », *Esprit*, nº 11, 2012, pp. 35-51.

Déloye, Yves et Florence Haegel, « La politisation : du mot à l'écheveau conceptuel », *Politix*, vol. 127, nº 3, 2019, pp. 59-83.

Demelemestre, Gaëlle, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin – Althusius*, La nuit surveillée, Paris : Cerf, 2011.

Detienne, Marcel, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris : Seuil, 2009.

DEVIN, Guillaume, « Norbert Elias et l'analyse des relations internationales », *Revue française de science politique*, vol. 45, nº 2, 1995, pp. 305-327.

— « L'internationalisation de la société française », *in Annuaire Français des Relations Internationales*, Bruxelles : Bruylant, 2001, pp. 317-321.

— (dir.), *Les solidarités transnationales*, 2e éd., Paris : L'Harmattan, 2004.

— « Goffman, la scène », *in* Guillaume DEVIN (dir.), *10 concepts sociologiques en relations internationales*, Biblis 103, Paris : CNRS, 2015, pp. 9-28.

— *Sociologie des relations internationales*, 3e éd., Repères, Paris : La Découverte, 2018.

— *Les organisations internationales. Entre intégration et différenciation*, 3e éd., Paris : Armand Colin, 2022.

DEVIN, Guillaume et Marie-Françoise DURAND, « Chapitre 1. Décrire, représenter, interpréter », *in* Guillaume DEVIN (dir.), *Méthodes de recherche en relations internationales*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2016, pp. 15-38.

DEVIN, Guillaume et Frédéric RAMEL, « Les métamorphoses de l'intérêt national », *in* Delphine ALLÈS, Romain MALEJACQ et Stéphane PAQUIN (dir.), *Un monde fragmenté. Autour de la sociologie des Relations internationales de Bertrand Badie*, Paris : CNRS, 2019, pp. 181-200.

DEZALAY, Yves et Bryant GARTH, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine, entre notables du droit et « Chicago boys »*, Liber, Paris : Seuil, 2002.

DIAGNE, Souleymane Bachir et Jean-Loup AMSELLE, *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, avec la coll. d'Anthony MANGEON, Paris : Albin Michel, 2018.

DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Mexico : Siglo XXI, 1991.

DINGES, John, *The Condor Years: How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents*, New York : New Press, 2005.

DINGES, John et Saul LANDAU, *Assassination on Embassy Row*, New York : Pantheon Books, 1980.

DINKEL, Jürgen, *The Non-Aligned Movement: Genesis, Organization and Politics (1927-1992)*, trad. par Alex SKINNER, New Perspectives on the Cold War 5, Leiden : Brill, 2019.

DO ALTO, Hervé, « El MAS-IPSP boliviano, entre movimiento social y partido político », *Análisis Político*, vol. 21, nº 62, 2008, pp. 25-43.

Do Alto, Hervé et Franck Poupeau, « Ressorts de l'opposition régionale bolivienne », *in* François Polet (dir.), *La Bolivie d'Evo : démocratique, indianiste et socialiste ?*, vol. XVI, Alternatives Sud 3, Paris : CETRI, Syllepse, 2009, pp. 75-93.

Do Alto, Hervé et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions. Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie*, Paris : Raisons d'agir, 2008.

Dobry, Michel, « Mobilisations multisectorielles et dynamique des crises politiques : un point de vue heuristique », *Revue française de sociologie*, vol. 24, nº 3, 1983, pp. 395-419.

— « Les voies incertaines de la transitologie : choix stratégiques, séquences historiques, bifurcations et processus de path dependence », *Revue française de science politique*, vol. 50, nº 4, 2000, pp. 585-614.

Dos Santos, Theotônio, *La teoría de la dependencia : balance y perspectivas*, Buenos Aires : Plaza & Janés, 2003.

Douet, Yohann, « Althusser, Poulantzas et le problème de l'autonomie de la politique », *L'Homme & la Société*, vol. 209, nº 1, 2019, pp. 157-181.

Dreyfus-Armand, Geneviève, Marie-Françoise Levy, Michelle Zancarini-Fournel et Robert Frank (dir.), *Les années 68 : le temps de la contestation*, Historiques 162, Bruxelles : Complexe/IHTP, 2000.

Dumitru, Speranta, « Qu'est-ce que le nationalisme méthodologique ? », *Raisons politiques*, nº 54, 2014, pp. 9-22.

Dumoulin-Kervran, David et Christian Gros, *Le multiculturalisme au concret : Un modèle latino-américain ?*, Paris : Presse Sorbonne Nouvelle, 2012.

Dunkerley, James, *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82*, Londres : Verso, 1984.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Quadrige 77, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

— *Les règles de la méthode sociologique*, Champs 879, Paris : Flammarion, 2010.

Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge : Harvard University Press, 1978.

Eaton, Kent, « Designing Subnational Institutions: Regional and Municipal Reforms in Postauthoritarian Chile », *Comparative Political Studies*, vol. 37, nº 2, 2004, pp. 218-244.

— « Backlash in Bolivia: Regional Autonomy as a Reaction against Indigenous Mobilization », *Politics & Society*, vol. 35, nº 1, 2016, pp. 71-102.

Eckl, Julian et Ralph Weber, « North – South? Pitfalls of Dividing the World by Words », *Third World Quarterly*, vol. 28, nº 1, 2007, pp. 3-23.

Edelman, Murray J., *Politics as Symbolic Action : Mass Arousal and Quiescence*, New York : Academic Press, 1971.

Eichler, Jessika, « Indigenous Intermediaries in Prior Consultation Processes: Bridge Builders or Silenced Voices? », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 23, nº 3, 2018, pp. 560-578.

— *Reconciling Indigenous Peoples' Individual and Collective Rights: Participation, Prior Consultation and Self-Determination in Latin America*, Indigenous Peoples and the Law 1, New York : Routledge, 2019.

Eichler, Jessika et Pablo Barnier-Khawam, « Criminalization, Securitization and Other Forms of Illegalizing Indigenous Contestations in Chile: Responses from Constitutional Law and Inter-American Jurisprudence on Mapuche People's Rights », *Journal of Human Rights Practice*, vol. 13, nº 2, 2022, pp. 357-385.

Eliade, Mircea, *Two and the One*, trad. par J. M. Cohen, Harvill Press, 1965.

Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, 2e éd., La Tour d'Aigues : Aube, 1991.

— *La dynamique de l'Occident*, trad. par Pierre Kamnitzer, Paris : Calmann-Lévy, 2017.

Emigh, Rebecca Jean, « The Power of Negative Thinking: The Use of Negative Case Methodology in the Development of Sociological Theory », *Theory and Society*, vol. 26, nº 5, 1997, pp. 649-684.

Emirbayer, Mustafa, « Manifesto for a Relational Sociology », *American Journal of Sociology*, vol. 103, nº 2, 1997, pp. 281-317.

Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Santiago : Pehuén, 2001.

Escárzaga, Fabiola, « El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia », *Pacarina del Sur*, vol. 3, nº 11, 2012, p. 33.

Espinoza Araya, Claudio, « El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008 », *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 13, nº 3, 2018, pp. 355-379.

Espinoza Araya, Claudio et Magaly Mella Abalos, « Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile », *Pacarina del Sur*, vol. 5, nº 17, 2013.

Evans, Michelle et Augusto Zimmermann, « Chapter 1. The Global Relevance of Subsidiarity: An Overview », *in* Michelle Evans et Augusto Zimmermann (dir.), *Global Perspectives*

on Subsidiarity, vol. 37, Ius Gentium : Comparative Perspectives on Law and Justice, Dordrecht : Springer Netherlands, 2014, pp. 1-7.

Exeni Rodríguez, José Luis, « Bolivia: Las autonomías indígenas frente al Estado plurinacional », *in* Miriam Lang, Belén Cevallos et Claudia López (dir.), *¿Como transformar ? instituciones y cambio social en América Latina y Europa*, Quito : Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg, 2015, pp. 145-190.

Farrant, Andrew et Vlad Tarko, « James M. Buchanan's 1981 Visit to Chile: Knightian Democrat or Defender of the "Devil's Fix'? », *The Review of Austrian Economics*, vol. 32, nº 1, 2019, pp. 1-20.

Fassin, Didier, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, nº 6, 2009, pp. 1237-1266.

Favre, Henri, *L'indigénisme*, Que sais-je ? 3088, Paris : Presses universitaires de France, 1996.

Fay, Brian, *Social Theory and Political Practice*, Londres : Routledge, 1975.

Figueroa, Verónica, *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile: evidencias de un fracaso sostenido*, Santiago : Editorial Universitaria, 2014.

— « El proceso de formulación de políticas públicas indígenas en Chile: la necesidad de nuevos marcos de análisis », *in Grupo de Trabajo Nº 28 « Interculturalidad : pueblos originarios, afro y asiáticos en Latinoamérica y el Caribe »*, p. 18.

Finnemore, Martha et Kathryn Sikkink, « International Norm Dynamics and Political Change », *International Organization*, vol. 52, nº 4, 1998, pp. 887-917.

Fisch, Jörg, *The Right of Self-Determination of Peoples. The Domestication of an Illusion*, trad. par Anita Mage, Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

Fischer, Georges, « Le non-alignement et la Conférence d'Alger (septembre 1973) », *Tiers-Monde*, vol. 14, nº 56, 1973, pp. 855-876.

Fischer, Karin, « The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet », *in* Philip Mirowski et Dieter Plehwe (dir.), *The Road from Mont Pèlerin : The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge : Harvard University Press, 2009, pp. 305-346.

Fleury, Laurent, *Max Weber*, 3e éd., Que sais-je ? 3612, Paris : Presses Universitaires de France, 2016.

Foerster, Rolf et André Menard, « Futatriokikelu: don y autoridad en la relación mapuche-wingka », *Atenea*, nº 499, 2009, pp. 33-59.

FOERSTER, Rolf et Sonia MONTECINO, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago : Centro de Estudios de la Mujer, 1988.

FORONDA, Miguel Ángel, « Caminando por los senderos de la Autonomía Indígena Originario Campesina: diseño y avance de la política de implementación », *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, vol. 2, nº 3, 2017, pp. 25-40.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, François EWALD, Alessandro FONTANA et Michel SENELLART (dir.), Hautes études, Paris : Gallimard, Seuil, 2004.

— *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, François EWALD, Alessandro FONTANA et Michel SENELLART (dir.), Hautes études, Paris : Seuil, Gallimard, 2004.

FRASER, Nancy, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age », *New Left Review*, vol. 1, nº 212, 1995, pp. 68-93.

FREEDEN, Michael, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford : Oxford University Press, 2003.

FRIEDMAN, Milton, *Capitalism and Freedom*, avec la coll. de Rose D. FRIEDMAN, Chicago : University of Chicago Press, 2002.

GABORIAUX, Chloé et Arnault SKORNICKI (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017.

GALDAMES, Osvaldo Silva, « ¿Detuvo la batalla del Maule la expansión inca hacia el sur de Chile? », *Cuadernos de Historia*, nº 3, 1983, pp. 7-25.

GALINDO SOZA, Mario, *Visiones aymaras sobre las autonomías: aportes para la construcción del Estado nacional*, avec la coll. de Bonifacio CRUZ ALANGUIA, Elizabeth PARDO VENEGAS et Ramiro BUENO SAAVEDRA, Serie Investigación 20, La Paz : Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), 2007.

GALL, Norman, « The Agrarian Revolt in Cautín », *American Universities Field Staff Reports*, vol. XIX, nº 4-5, sept. 1972.

GALLIE, W. B., « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1956, pp. 167-198.

GARCÉS, Fernando (dir.), *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución política del estado. Sistematización de la experiencia*, La Paz : Programa Nina, 2010.

García, Paola Bolados et Guillaume Boccara, « Du néolibéralisme multiculturel aux mobilisations post-multiculturelles », *Actuel Marx*, vol. 56, nº 2, 2014, pp. 74-84.

García Linera, Álvaro, Luis Tapia Mealla et Raúl Prada Alcoreza, *La transformación pluralista del estado*, Comuna, La Paz : Muela del Diablo, 2007.

Garretón, Manuel Antonio, *La posibilidad democrática en Chile*, Cuadernos de difusión, Santiago : FLACSO, 1989.

Gaudichaud, Franck, *Chili 1970-1973 : Mille jours qui ébranlèrent le monde*, avec la coll. de Michael Löwy, Des Amériques, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2013.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York : Basic Books, 1973.

— *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago : University of Chicago Press, 1999.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford : Blackwell, 1982.

Gerring, John, « Ideology: A Definitional Analysis », *Political Research Quarterly*, vol. 50, nº 4, 1997, pp. 957-994.

— *Case Study Research: Principles and Practices*, New York : Cambridge University Press, 2007.

Geslin, Albane, « La protection internationale des peuples autochtones : de la reconnaissance d'une identité transnationale autochtone à l'interculturalité normative », *Annuaire Français de Droit International*, vol. LVI, 2011, p. 658.

Getachew, Adom, *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton : Princeton University Press, 2019.

Giddens, Anthony, *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*, Paris : Presses Universitaires de France, 1987.

— *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford university press, 1990.

— *The Nation-State and Violence*, vol. 2, A Contemporary Critique of Historical Materialism, Cambridge : Polity Press, 2002.

Giraud, Olivier, « Les défis de la comparaison à l'âge de la globalisation : pour une approche centrée sur les cas les plus différents inspirée de Clifford Geertz », *Critique internationale*, vol. 57, nº 4, 2012, pp. 89-110.

Giraudo, Laura, « Neither "Scientific" nor "Colonialist": The Ambiguous Course of Inter-American *Indigenismo* in the 1940s », *Latin American Perspectives*, vol. 39, nº 5, 2012, pp. 12-32.

Giraudo, Laura, « Celebrar a los indígenas, defender al indigenismo: el “Día del Indio” y el Instituto Indigenista Interamericano », *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 43, nº 1, 2017, p. 81.

— « Crítica de la *autoridad indigenista.* Actores y significados del indigenismo interamericano (1940-1970) », *Cahiers des Amériques latines*, nº 95, 2020, pp. 43-68.

Giraudo, Laura et Stephen E. Lewis, « Pan-American *Indigenismo* (1940–1970): New Approaches to an Ongoing Debate », *Latin American Perspectives*, vol. 39, nº 5, 2012, pp. 3-11.

Goertz, Gary, *Contexts of International Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

Goffman, Erving, *Les rites d’interaction*, Paris : Minuit, 1974.

— « The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address », *American Sociological Review*, vol. 48, nº 1, 1983, pp. 1-17.

— *Les cadres de l’expérience*, trad. par Isaac Joseph, Michel Dartevelle et Pascale Joseph, Le sens commun, Paris : Minuit, 1991.

— *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, trad. par Alain Kihm, Paris : Minuit, 2015.

Goldmann, Kjell, « Appropriateness and Consequences: The Logic of Neo-Institutionalism », *Governance*, vol. 18, nº 1, 2005, pp. 35-52.

Gonzalez, Miguel, Araceli Burguete Cal Mayor et Pablo Ortiz (dir.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Foro, Quito : FLACSO, 2010.

González, Yanko, « “Sumar y no ser sumados”: Culturas juveniles revolucionarias. Mayo de 1968 y diversificación identitaria en Chile », *Alpha (Osorno)*, nº 30, 2010, pp. 111-128.

Guzina, Dejan, « Federalism and Regional Autonomy », *in Oxford Research Encyclopedia of International Studies*, Oxford : Oxford University Press, 2010.

Guzmán, Jaime, *Escritos personales*, Temas de hoy, Santiago : Zig-Zag, 1992.

Hache, Emilie, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? », *Raisons politiques*, vol. 28, nº 4, 2007, p. 49.

Hale, Charles et Rosamel Millamán, « Cultural Agency and Political Struggle in the Era of *Indio Permitido* », *in* Doris Sommer (dir.), *Cultural Agency in the Americas*, Durham : Duke University Press, 2005, pp. 281-314.

Hall, Stuart, « Codage/décodage », trad. par Michèle Albaret et Marie-Christine Gamberini, *Réseaux. Communication - Technologie - Société*, vol. 12, nº 68, 1994, pp. 27-39.

Hamidi, Camille, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue francaise de science politique*, vol. 56, nº 1, 2006, pp. 5-25.

— « De quoi un cas est-il le cas ? », *Politix*, vol. 100, nº 4, 2012, pp. 85-98.

Hannum, Hurst et Richard B. Lillich, « The Concept of Autonomy in International Law », *The American Journal of International Law*, vol. 74, nº 4, 1980, pp. 858-889.

Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford : Oxford University Press, 2005.

— *The Limits to Capital*, Londres : Verso, 2006.

Hassenteufel, Patrick, *Sociologie politique de l'action publique*, U, Paris : Armand Colin, 2021.

Hastie Falkiner, Nathanael James, « La autonomía universitaria: ¿al servicio de las transformaciones sociales? », *Temas Sociales*, nº 37, 2015, pp. 83-100.

Hauchecorne, Mathieu, « L'histoire sociale des idées politiques peut-elle s'en tenir aux intentions ? Une analyse comparée de l'histoire intellectuelle skinnérienne et de la sociologie des idées bourdieusienne », *in* Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 129-145.

Haughney, Diane, *Neoliberal Economics, Democratic Transition, and Mapuche Demands for Rights in Chile*, Gainesville : University Press of Florida, 2006.

Haupt, Georges, Michael Löwy et Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, 2e éd., Paris : L'Harmattan, 1997.

Hawkins, Darren G., *International Human Rights and Authoritarian Rule in Chile*, Human Rights in International Perspective v. 6, Lincoln : University of Nebraska Press, 2002.

Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Routledge Classics, Londres : Routledge, 2006.

Heater, Derek, *National Self-Determination: Woodrow Wilson and His Legacy*, New York : Springer, 1994.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Bernard Bourgeois, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris : Vrin, 2006.

Hibou, Béatrice (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, Recherches, Paris : La Découverte, 2013.

Hirschman, Albert O., « The Political Economy of Import-Substituting Industrialization in Latin America », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 82, nº 1, 1968, pp. 1-32.

Hobden, Stephen et John M. Hobson, *Historical Sociology of International Relations*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Hobsbawm, Eric J., *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres : Abacus, 1995.

— *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, trad. par Dominique Peters, Paris : Gallimard, 1997.

Hobsbawm, Eric J. et Terence O. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, 2e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

Holloway, John, *Change the World Without Taking Power*, Get Political 8, Londres : Pluto, 2010.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Passages, Paris : Cerf, 2000.

Huanca, Elizabeth, « Autogobiernos, territorios y mecanismos de (auto)gestión », *in Diversidad institucional : Autonomías indígenas y Estado Plurinacional en Bolivia*, La Paz : Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Tribunal Supremo Electoral, Viceministerio de Autonomías, Coordinadora Nacional de Autonomías Indígena Originario Campesinas (CONAIOC), 2018, pp. 217-258.

Huanca, Elizabeth et Julia Sonco Suri, « Estado de situación de las AIOC en Bolivia », *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, vol. 3, nº 6, 2018, pp. 97-108.

Hueglin, Thomas O. et Alan Fenna, *Comparative Federalism: A Systematic Inquiry*, 2e éd., Toronto : University of Toronto Press, 2015.

Huentelaf, Felix, Rafael Railaf et Lucy Traipe, *A desalambrar : historias de mapuches y chilenos en la lucha por la tierra*, Santiago : AYUN, 2006.

Huneeus, Carlos, *Los chilenos y la política : cambio y continuidad bajo el autoritarismo*, Santiago : Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea, Academia de Humanismo Cristiano : Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1987.

Hurtado, Javier, *El katarismo*, La Paz : HISBOL, 1986.

Iser, Mattias, « Recognition between States? Moving beyond Identity Politics », *in* Christopher Daase, Anna Geis et Caroline Fehl (dir.), *Recognition in International Relations. Rethinking a Political Concept in a Global Context*, Londres : Palgrave Macmillan, 2015, pp. 27-45.

Jaguaribe, Helio, « Autonomía periférica y hegemonía céntrica », *Estudios Internacionales*, vol. 12, nº 46, 1979, pp. 91-130.

Jalabert, Laurent, « Aux origines de la génération 1968 : les étudiants français et la guerre du Vietnam », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 55, nº 1, 1997, pp. 69-81.

Jara, René, *Un vote sans voix : la réforme des technologies et rituels de vote au Chili (1823-1920)*, Science politique, Grenoble : Université Grenoble Alpes, 2016.

Jemio-Ergueta, Angel, « La reforma agraria de Bolivia », *Nueva Sociedad*, vol. 7, 1973, pp. 19-37.

Kanahuaty, Christian, « El campo intelectual en Bolivia: el grupo Comuna », *Ecuador Debate*, nº 94, 2015, pp. 159-170.

Karataşli, Şahan Savaş, « The Capitalist World-economy in the *Longue Durée*: Changing Modes of the Global Distribution of Wealth, 1500–2008 », *Sociology of Development*, vol. 3, nº 2, 2017, pp. 163-196.

Kay, Cristóbal, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres : Routledge, 2010.

Kay, Cristóbal et Miguel Urioste, *Bolivia's Unfinished Agrarian Reform : Rural Poverty and Development Policies*, 3, Institute of Social Studies/United Nations Development Program, oct. 2005.

Keck, Margaret E. et Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca : Cornell University Press, 1998.

Kellner, Roger Yvon, *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship (1973-1990)*, Anthropologie sociale, Cambridge : University of Cambridge, 1993.

Kelly, Patrick William, « The 1973 Chilean Coup and the Origins of Transnational Human Rights Activism », *Journal of Global History*, vol. 8, nº 1, 2013, pp. 165-186.

Kennedy, Dane Keith, *Decolonization: A Very Short Introduction*, New York : Oxford University Press, 2016.

Keohane, Robert et Joseph Nye, *Power and Interdependence*, 4e éd., Boston : Longman, 2012.

Kervégan, Jean-François, « Carl Schmitt et “l'unité du monde” », *Les Études philosophiques*, vol. 68, nº 1, 2004, pp. 3-23.

Kingsbury, Benedict, « Claims by Non-State Groups in International Law », *Cornell International Law Journal*, vol. 25, nº 3, 1992, pp. 481-514.

Kissinger, Henry, *Years of Upheaval: The Second Volume of His Classic Memoirs*, Londres : Simon & Schuster, 2011.

Klein, Asmara, Camille Laporte et Marie Saiget (dir.), *Les bonnes pratiques des organisations internationales*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2015.

Klein, Herbert S., *A Concise History of Bolivia*, 2e éd., Cambridge Concise Histories, New York : Cambridge University Press, 2011.

Klein, Naomi, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York : Metropolitan Books/Henry Holt, 2007.

Knop, Karen (dir.), *Rethinking Federalism: Citizens, Markets, and Governments in a Changing World*, Vancouver : University of British Columbia Press, 1995.

— *Diversity and Self-Determination in International Law*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Kohl, Benjamin, « Stabilizing Neoliberalism in Bolivia: Popular Participation and Privatization », *Political Geography*, vol. 21, nº 4, 2002, pp. 449-472.

— « Democratizing Decentralization in Bolivia: The Law of Popular Participation », *Journal of Planning Education and Research*, vol. 23, nº 2, 2003, pp. 153-164.

Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York : Columbia University Press, 2004.

Krasner, Stephen D., « Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables », *International Organization*, vol. 36, nº 2, 1982, pp. 185-205.

— *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton : Princeton University Press, 1999.

Kuokkanen, Rauna Johanna, *Restructuring Relations: Indigenous Self-Determination, Governance, and Gender*, New York : Oxford University Press, 2019.

Kurtz, Marcus J., « Chile's Neo-Liberal Revolution: Incremental Decisions and Structural Transformation, 1973-89 », *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, nº 2, 1999, pp. 399-427.

Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford : Clarendon Press, 1989.

— *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

Laclau, Ernesto, *La raison populiste*, Paris : Seuil, 2008.

Lacroix, Justine et Jean-Yves Pranchère, « Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? », *Revue francaise de science politique*, vol. 62, nº 3, 2012, pp. 433-451.

Lacroix, Laurent, « La participation de la Confédération Indigène de Bolivie à la vie politique nationale bolivienne (1982-2010) », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, nº 60-1, 2011, pp. 103-119.

— « Un multiculturalisme sans minorités ? Quelques réflexions sur l'État plurinational en Bolivie et en Équateur », *Belgeo. Revue belge de géographie*, nº 3, 2013.

Lacroix, Laurent et Claude Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie : La politique d'Evo Morales*, Paris : Institut des hautes études de l'Amérique latine, 2019.

Laenui, Pōkā et Hayden Burgess, « The World Council of Indigenous Peoples. An Interview with Pōkā Laenui (Hayden Burgess) », *The Contemporary Pacific*, vol. 2, nº 2, 1990, pp. 336-348.

Lascoumes, Pierre et Patrick Le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, Académique, Paris : Presses de Sciences Po, 2005.

Laurenti Sellers, Diego, « Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia », *Izquierdas*, nº 36, 2017, pp. 222-252.

Laurie, Nina, Robert Andolina et Sarah Radcliffe, « Indigenous Professionalization: Transnational Social Reproduction in the Andes », *Antipode*, vol. 35, nº 3, 2003, pp. 463-491.

Lavaud, Jean-Pierre, *L'instabilité politique en Amérique latine : le cas bolivien*, Travaux et mémoires 518, Paris : L'Harmattan, 1991.

— « Identité et politique : le courant Tupac Katari en Bolivie », *Problèmes d'Amérique latine*, vol. 91, nº 4, 2013, pp. 101-151.

— *La dictadura minada : La huelga de hambre de las mujeres mineras. Bolivia 1977-1978*, trad. par Luis H. Antezana, Travaux de l'IFEA, Lima : Institut français d'études andines, 2015.

Le Bonniec, Fabien, *La fabrication des territoires Mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et État*, Anthropologie sociale, Paris/Santiago : EHESS/Université du Chili, 2009.

— « La participación de las comunidades mapuche-huilliche en el proceso de la Reforma Agraria en la Provincia de Valdivia (1970-1973) », *Revista Austral de Ciencias Sociales*, vol. 24, 2013, pp. 27-49.

Le Bonniec, Fabien et Leslie Cloud, « Dynamiques actuelles de criminalisation et de judiciarisation des droits autochtones au Chili », *in* Irène Bellier et Jennifer Hays (dir.), *Échelles de gouvernance et droits des peuples autochtones*, Horizons autochtones, Paris : L'Harmattan, 2019, pp. 235-254.

Le Gouill, Claude, *« Je ne suis pas ton compagnon mon frère ». Ayllus, syndicats et métis : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosi, Bolivie*, Science politique, Paris : Paris 3 - IHEAL, 2013.

Leal Buitrago, Francisco, « La doctrina de seguridad nacional: materialización de la guerra fría en América del Sur », *Revista de Estudios Sociales*, nº 15, 2003, pp. 74-87.

Lee Van Cott, Donna, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2000.

— « Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous–State Relations », *in* Rachel Sieder (dir.), *Multiculturalism in Latin America : Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institute of Latin American Studies Series, Londres : Palgrave Macmillan, 2002, pp. 45-73.

— *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, New York : Cambridge University Press, 2005.

Lefort, Claude, *Essais sur le politique : XIXe - XXe siècles*, Points Série essais 459, Paris : Seuil, 2001.

Lehman, Kenneth D., *Bolivia and the United States: A Limited Partnership*, The United States and the Americas, Athènes, Londres : University of Georgia Press, 1999.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 1996.

Lightfoot, Sheryl, *Global Indigenous Politics: A Subtle Revolution*, Wording beyond the West, Londres : Routledge, 2018.

Llaitul, Héctor et Jorge Arrate, *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*, Santiago : Ceibo, 2012.

Llanos Reyes, Claudio, « 1971-1972: sublevación en el campo. Poder popular por decreto versus poder popular por las bases », *Cuadernos de Historia*, nº 30, 2009, pp. 69-88.

Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New Haven : Yale University Press, 2003.

López Flores, Pavel C., Luciana García Guerreiro et Gaya Makaran (dir.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*, Abya Yala, Buenos Aires : GERGEMSAL, El Colectivo, CLACSO, 2018.

Lordon, Frédéric, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris : La Fabrique, 2015.

— *La condition anarchique. Affects et institutions de la valeur*, L'ordre philosophique, Paris : Seuil, 2018.

Louis, Marieke, « Une représentation dépolitisée ? L'Organisation internationale du travail de 1919 à nos jours », *Critique internationale*, vol. 76, nº 3, 2017, pp. 61-80.

LOUIS, Marieke et Lucile MAERTENS, *Why International Organizations Hate Politics: Depoliticizing the World*, Global Institutions, New York : Routledge, 2021.

LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge : Harvard University Press, 1982.

LOWI, Theodore J., « Four Systems of Policy, Politics, and Choice », *Public Administration Review*, vol. 32, nº 4, 1972, pp. 298-310.

LÖWY, Michael, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariategui », *Actuel Marx*, nº 56, 2014, pp. 12-22.

LUDENDORFF, Erich, *La guerre totale*, avec la coll. de Benoît LEMAY, Tempus 556, Paris : Perrin, 2014.

MACINTYRE, Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3e éd., Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007.

MACKENZIE, Catriona et Natalie STOLJAR (dir.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Automony, Agency, and the Social Self*, New York : Oxford University Press, 2000.

MAERTENS, Lucile, « Depoliticisation as a Securitising Move: The Case of the United Nations Environment Programme », *European Journal of International Security*, vol. 3, nº 3, 2018, pp. 344-363.

MAGASICH, Jorge, « La política internacional chilena del gobierno de la Unidad Popular 1970-1973: Un intento de pluralismo en las relaciones internacionales », *Tiempo Histórico*, nº 7, 2013, pp. 15-27.

MAILLET, Antoine, « Variedades de neoliberalismo. Innovación conceptual para el análisis del rol del Estado en los mercados », *Revista de Estudios Políticos*, nº 169, 2015, pp. 109-16.

MAKARAN, Gaya (dir.), *Más allá del Estado. Comunidad, autonomía y resistencia indígena en México y América Latina*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

MALLON, Florencia E., *La sangre del copihue: la comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el estado chileno, 1906-2001*, Santiago : LOM, 2004.

MALLOY, James M., « Democracy, Economic Crisis and the Problem of Governance: The Case of Bolivia », *Studies In Comparative International Development*, vol. 26, nº 2, 1991, pp. 37-57.

MARCH, James G. et Johan P. OLSEN, « The Institutional Dynamics of International Political Orders », *International Organization*, vol. 52, nº 4, 1998, pp. 943-969.

— *The Logic of Appropriateness*, Working paper 04/09, Oslo : ARENA, Centre for European Studies, 2004.

Marcus, George, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, nº 1, 1995, pp. 95-117.

Mardones Z., Rodrigo, « Descentralización y transición en Chile », *Revista de ciencia política (Santiago)*, vol. 26, nº 1, 2006, pp. 03-24.

Margalit, Avishai et Joseph Raz, « National Self-Determination », *Journal of Philosophy*, vol. 87, nº 9, 1990, pp. 439-461.

Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, avec la coll. d'Aníbal Quijano et Elizabeth Garrels, 3e éd., Colección clásica 69, Caracas : República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

Marimán, José, « Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional », *Caravelle*, vol. 59, nº 1, 1992, pp. 189-205.

— *Autodeterminación. Ideas Políticas Mapuche en el Albor del Siglo XXI*, Santiago : LOM, 2012.

Martínez, Javier et Alvaro Díaz, *Chile, the Great Transformation*, Washington, Genève : Brookings Institution, United Nations Research Institute for Social Development, 1996.

Martínez Neira, Christian et Patricia Rodríguez, « Partisan Participation and Ethnic Autonomy: The Case of the Mapuche Organisation Admapu, in Chile », *Journal of Latin American Studies*, nº 48, 2016, pp. 591-618.

Martner, Gonzalo, *El gobierno del presidente Salvador Allende, 1970-1973 : una evaluación*, Concepción : Programa de Estudios del Desarrollo Nacional : Ediciones Literatura Americana Reunida, 1988.

Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. I*, avec la coll. d'Ernest Mandel, trad. par Ben Fowkes, Londres : Penguin Classics, 1981.

Mathieu, Lilian, « L'espace des mouvements sociaux », *Politix*, vol. 77, nº 1, 2007, pp. 131-151.

Matonti, Frédérique, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne contemporaine*, vol. 59-4bis, nº 5, 2012, pp. 85-104.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, avec la coll. de Florence Weber, 2e éd., Série Mauss 6, Paris : Presses universitaires de France, 2012.

May, Paul, *Philosophies du multiculturalisme*, Références, Paris : Presses de Sciences Po, 2016.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow et Charles Tilly, *Dynamics of Contention*, Cambridge Studies in Contentious Politics, Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

McSherry, J. Patrice, *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America*, Lanham : Rowman & Littlefield, 2005.

Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Charles W. Morris (dir.), 19e éd., A Phoenix Book 272, Chicago : University of Chicago Press, 1974.

Mégret, Frédéric, « The Right to Self-Determination. Earned, Not Inherent », *in* Fernando Tesón (dir.), *The Theory of Self-Determination*, Cambridge : Cambridge University Press, 2016, pp. 45-69.

Mendieta, Pilar, « De la Revolución del 52 a Evo Morales. El recorrido político del sindicalismo campesino en Bolivia », *T'inkazos*, vol. 18, nº 37, 2015, pp. 35-47.

Merino, Roger, « Reimagining the Nation-State: Indigenous Peoples and the Making of Plurinationalism in Latin America », *Leiden Journal of International Law*, vol. 31, nº 4, 2018, pp. 773-792.

Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Essais 381, Paris : Gallimard, 2008.

Merton, Robert King, *Social Theory and Social Structure*, New York : Free Press, 2000.

Miguez, Maria Cecilia, « El concepto de pluralismo ideológico en América Latina y la política exterior argentina (1971-1975) », *Análisis político*, nº 94, 2018, pp. 93-120.

Mill, John Stuart, *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Paris : Librairie philosophique de Ladrange, 1866.

Millalén, José, « La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y ethnohistoria », *in* José Millalén, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo et Rodrigo Levil (dir.), *¡...Escucha, winka... ! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006, pp. 17-52.

Millalén, José, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo et Rodrigo Levil (dir.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006.

Millán, Mariano, « Estudiantes y política en Argentina y Chile (1966 – 1973) », *Revista www.izquierdas.cl*, nº 16, 2013, pp. 31-54.

Miranda Pacheco, Mario, « La autonomía universitaria en Bolivia », *in* Jorge Witker (dir.), *La autonomía universitaria en América Latina*, Mexico : Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, pp. 81-96.

Molina, Fernando, *Breve historia de la participación popular*, Brújula Digital, 8 avr. 2019, http://brujuladigital.net/politica/breve-historia-de-la-participacion-popular (visité le 14/01/2020).

Molina Saucedo, Carlos Hugo, *La descentralización imposible y la alternativa municipal*, Santa Cruz de la Sierra : El País, 1990.

Montambeault, Françoise, « Democratizing Local Governance? The Ley de Participación Popular and the Social Construction of Citizenship in Bolivia », *Journal of Civil Society*, vol. 4, nº 2, 2008, pp. 113-129.

Montecinos, Egon, « Descentralización y democracia en Chile: análisis sobre la participación ciudadana en el presupuesto participativo y el plan de desarrollo comunal », *Revista de ciencia política (Santiago)*, vol. 26, nº 2, 2006, pp. 191-208.

Moore, Margaret, « The Territorial Dimension of Self-Determination », *in* Margaret Moore (dir.), *National Self-determination and Secession*, Oxford : Oxford University Press, 1998, pp. 134-157.

— *The Ethics of Nationalism*, Oxford : Oxford University Press, 2001.

Morales, Roberto, « Cultura Mapuche y Represión en Dictadura », *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 3, 2017, pp. 81-108.

Morgan, Rhiannon, *Transforming Law and Institution: Indigenous Peoples, the United Nations and Human Rights*, Non-State Actors in International Law, Politics and Governance Series, Burlington : Ashgate, 2011.

Morgenthau, Hans J., *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York : Alfred A. Knopf, 1948.

Morin, Françoise, « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours anthropologiques*, nº 5, 2005, pp. 35-42.

— « Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones », *in* Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être indien dans les Amériques : Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris : Institut des Amériques, 2006, pp. 43-54.

Mouffe, Chantal, « Democracy, Human Rights and Cosmopolitanism: An Agonistic Approach », *in* Costas Douzinas et C. A. Gearty (dir.), *The Meanings of Rights : The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge : Cambridge University Press, 2014, pp. 181-192.

Muehlebach, Andrea, « “Making Place” at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the UN. Working Group on Indigenous Populations », *Cultural Anthropology*, vol. 16, nº 3, 2008, pp. 415-448.

Müller, Bertrand, « Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller », *Genèses*, vol. 62, nº 1, 2006, pp. 93-109.

Müller, Birgit, « Comment rendre le monde gouvernable sans le gouverner : les organisations internationales analysées par les anthropologues », *Critique internationale*, nº 54, 2012, pp. 9-18.

Müller, Jan-Werner, *What Is Populism?*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2016.

Muñoz, Heraldo, « Las relaciones exteriores del gobierno militar chileno », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 44, nº 2, 1982, p. 577.

Nahuelpán Moreno, Héctor, « Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, nº 1, 2013, pp. 11-33.

Nay, Olivier, « Gouverner par le marché. Gouvernements et acteurs privés dans les politiques internationales de développement », *Gouvernement et action publique*, vol. 6, nº 4, 2017, pp. 127-154.

Nay, Olivier et Franck Petiteville, « Éléments pour une sociologie du changement dans les organisations internationales », *Critique internationale*, nº 53, 2011, pp. 9-20.

Nedelsky, Jennifer, *Law’s Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford : Oxford University Press, 2011.

Neumann, Iver B., Vincent Pouliot et Ole Jacob Sending, *Diplomacy and the Making of World Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

Nizet, Jean et Natalie Rigaux, *La sociologie de Erving Goffman*, Repères, Paris : La Découverte, 2014.

Noiriel, Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Repères, Paris : La Découverte, 2014.

O’Donnell, Guillermo A., Philippe C. Schmitter et Laurence Whitehead (dir.), *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspectives*, 3e éd., Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1991.

Offerlé, Michel, *Les partis politiques*, Que sais-je ?, Paris : La Découverte, 2018.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, nº 1, 1995, pp. 71-109.

Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard Economic Studies 124, Cambridge : Harvard University Press, 1965.

Ortúzar Madrid, Pablo, « Prólogo », *in* Pablo Ortúzar Madrid et Santiago Ortúzar (dir.), *Subsidiariedad : más allá del estado del mercado*, Santiago : Instituto de Estudios de la Sociedad, 2015, pp. 11-30.

Ostrom, Elinor, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Canto Classics, Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

Otis, Ghislain, « Territorialité, personnalité et gouvernance autochtone », *Les Cahiers de droit*, vol. 47, nº 4, 2006, pp. 781-814.

Pacheco, Diego, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz : HISBOL/MUSEF, 1992.

— *Municipios, distritos municipales indígenas y tierras comunitarias de origen en las tierras altas de Bolivia*, La Paz : Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Viceministerio de Planificación Estratégica y Participación Popular, Area de Investigación y Análisi, 2002.

Painemal, Melillán et Comité Exterior Mapuche, « Queremos hablar por nosotros mismos », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, nº 36, 2018.

Pairican Padilla, Fernando, « Sembrando ideología : el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de aylwin (1990-1994) », *SudHistoria : Revista Digital en Estudios desde el Sur*, nº 4, 2012, pp. 12-42.

— « Lumaco: La cristalización del movimiento autodeterminista mapuche », *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17, nº 1, 2013, pp. 35-57.

Paquin, Stéphane, « Chapitre 3. La paradiplomatie », *in* Thierry Balzacq, Frédéric Charillon et Frédéric Ramel (dir.), *Manuel de diplomatie*, Relations internationales, Paris : Presses de Sciences Po, 2018, pp. 59-73.

Parekh, Bhikhu C., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke : Macmillan, 2002.

Parizet, Raphaëlle, « La fabrique dépolitisée des élites locales. Les dispositifs de développement participatif dans le Chiapas (Mexique) », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, nº 4, 2013, pp. 77-101.

Passeron, Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris : Albin Michel, 2006.

Passmore, Leith, « Force-Feeding and Mapuche Autonomy: Performing Collective Rights in Individual Prison Cells in Chile », *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 23, nº 1, 2014, pp. 1-16.

Pedemonte, Rafael, « La "voie révolutionnaire" de Salvador Allende (1970-1973) et les limites de l'engagement soviétique en Amérique latine », *Relations internationales*, nº 174, 2018, pp. 109-124.

— « A Case of "New Soviet Internationalism": Relations between the USSR and Chile's Christian Democratic Government, 1964–1970 », *Journal of Cold War Studies*, vol. 21, nº 3, 2019, pp. 4-25.

Perrier-Bruslé, Laetitia, « Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions : analyse d'un conflit socio-environnemental », *EchoGéo*, 2012.

Perrin, Hélène, « Les peuples autochtones, à l'origine d'un renouveau du principe d'autodétermination ? », *in* Jean-Claude Fritz, Frédéric Deroche, Gérard Fritz et Raphaël Porteilla (dir.), *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, Paris : L'Harmattan, 2006, pp. 261-273.

Petersen, Gustav H., « Latin America: Benign Neglect Is Not Enough », *Foreign Affairs*, vol. 51, nº 3, 1973, pp. 598-607.

Petiteville, Franck, « Les organisations internationales dépolitisent-elles les relations internationales ? », *Gouvernement et action publique*, vol. 3, nº 3, 2016, pp. 113-129.

Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford : Oxford University Press, 1999.

Phan, Bernard, *Colonisation et décolonisation: XVIe-XXe siècle*, Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 2020.

Phillips, Valerie J., « Parallel Worlds: A Sideways Approach to Promoting Indigenous-Nonindigenous Trade and Sustainable Development », *Michigan State Journal of International Law*, vol. 14, 2006, p. 521.

Philpott, Daniel, « In Defense of Self-Determination », *Ethics*, vol. 105, nº 2, 1995, pp. 352-385.

Pion-Berlin, David, « Latin American National Security Doctrines: Hard and Softline Themes », *Armed Forces & Society*, vol. 15, nº 3, 1989, pp. 411-429.

Pitkin, Hanna Fenichel, *The Concept of Representation*, Berkeley : University of California Press, 1967.

Pizarro, Sergio Andrés González, « La política exterior de Chile y su ideología desde 1990 », *Papel Político*, vol. 24, nº 1, 2019, pp. 1-35.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton : Princeton University Press, 1975.

Pogge, Thomas W., « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, vol. 103, nº 1, 1992, pp. 48-75.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston : Beacon Press, 2001.

Pomier Fernández, Karen, « Elección de los gobiernos de las autonomías de Uru Chipaya y Raqaypampa ¿Hacia la libre determinación? », *Andamios, Revista del Órgano Electoral Plurinacional de Bolivia para la deliberación pública*, vol. 3, nº 6, 2018, pp. 89-96.

Portugal Mollinedo, Pedro et Carlos Macusaya Cruz, *El indianismo katarista: un análisis crítico*, La Paz : Friedrich Ebert Stiftung, 2016.

Postero, Nancy, *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*, Oakland : University of California Press, 2017.

Poulantzas, Nikos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, avec la coll. de Bob Jessop et Razmig Keucheyan, Essais, Paris : Les prairies ordinaires, 2013.

Pouliot, Vincent, « Diplomats as Permanent Representatives: The Practical Logics of the Multilateral Pecking Order », *International Journal*, vol. 66, nº 3, 2011, pp. 543-561.

Poupeau, Franck, « Sur deux formes de capital international. Note de recherche : Les "élites de la globalisation" en Bolivie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 151–152, nº 1, 2004, pp. 126-133.

— « L'eau de la Pachamama. Commentaires sur l'idée d'indigénisation de la modernité », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, nº 198-199, 2011, pp. 247-276.

— *Altiplano. Fragments d'une révolution (Bolivie, 1999-2019)*, Cours et travaux, Paris : Raisons d'agir, 2021.

Powęska, Radosław, *Indigenous Movements and Building the Plurinational State in Bolivia: Organisation and Identity in the Trajectory of the CSUTCB and CONAMAQ*, Warszawa : Centrum Studiów Latynoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.

— « State-Led Extractivism and the Frustration of Indigenous Self-Determined Development: Lessons from Bolivia », *The International Journal of Human Rights*, vol. 21, nº 4, 2017, pp. 442-463.

Prada Alcoreza, Raúl, « Raúl Prada: Al interior de la Asamblea Constituyente », *in* Maristella Svampa, Pablo Stefanoni et Bruno Fornillo (dir.), *Balance y Perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales*, La Paz : Le Monde diplomatique, Friedrich Ebert Stiftung, 2010.

Pratt, Mary Louise, « Arts of the Contact Zone », *Profession*, 1991, pp. 33-40.

Prebisch, Raúl, *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, Santiago : CEPAL, 1948.

— *Capitalismo periférico: crisis y transformación*, Mexico : Fondo de Cultura Económica, 1981.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris : E. Dentu, 1863.

Pudal, Bernard, « De l'histoire des idées politiques à l'histoire sociale des idées politiques », *in* Antonin Cohen, Bernard Lacroix et Philippe Riutort (dir.), *Les formes de l'activité politique : éléments d'analyse sociologique, du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pp. 185-192.

Puig, Juan Carlos (dir.), *América Latina : políticas exteriores comparadas*, Buenos Aires : Grupo Editor Latinoamericano, 1984.

Quane, Helen, « The United Nations and the Evolving Right to Self-Determination », *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 47, nº 3, 1998, pp. 537-572.

Ragin, Charles C., « "Casing" and the Process of Social Inquiry », *in* Charles C. Ragin et Howard Saul Becker (dir.), *What Is a Case ? Exploring the Foundations of Social Inquiry*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 217-226.

Ramel, Frédéric, « Au-delà du contrat : penser la réciprocité internationale à partir de Mauss », *in* Guillaume Devin (dir.), *10 concepts sociologiques en relations internationales*, Paris : CNRS, 2015, pp. 179-196.

— *Philosophie des relations internationales: anthologie*, avec la coll. de David Cumin, Clémence Mallatrait et Emmanuel Vianès, 3e éd., Références, Paris : Presses de Sciences Po, 2022.

Rancière, Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique, 2005.

Rappaport, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110, Cambridge : Cambridge university press, 1999.

RECONDO, David, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Recherches internationales/CERI, Paris : Karthala, 2009.

— « La décentralisation participative en Bolivie : généalogie d'une greffe institutionnelle », *in* Boris PETRIC (dir.), *La fabrique de la démocratie : ONG, fondations, think tanks et organisations internationales en action*, Colloquium, Paris : Maison des sciences de l'homme, 2019, pp. 145-167.

RECTOR, John L., *History of Chile*, Gordonsville : Palgrave Macmillan, 2014.

REDONDO, Jesús Ángel, « Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973 », *Cuadernos de historia*, nº 42, 2015, pp. 153-178.

REINAGA, Fausto, *Obras completas. Tomo II/Vol. V*, La Paz : Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014.

— *Obras completas. Tomo III/Vol. VII*, La Paz : Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2014.

RENAULT, Emmanuel, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Armillaire, Paris : La Découverte, 2004.

RICARDO, David, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Mineola : Dover Publications, 2004.

RICHARDS, Patricia, *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2013.

RIOT-SARCEY, Michèle, « Introduction : De la souveraineté », *Revue d'histoire du XIXe siècle. Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe siècle*, nº 42, 2011, pp. 7-17.

RIOUFREYT, Thibaut, « La mise en politique des idées. Pour une histoire sociale des idées en milieu partisan », *Politix*, vol. 126, nº 2, 2019, pp. 7-35.

RIST, Gilbert, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, 4e éd., Références, Paris : Presses de Sciences Po, 2013.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*, La Paz : HISBOL-CSUTCB, 1984.

— *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires : Retazos, Tinta Limón, 2010.

— *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Nociones comunes, Buenos Aires : Tinta Limón, 2018.

Robin, Marie-Monique, *Escadrons de la mort, l'école française*, Poche/Essais 268, Paris : La Découverte, 2008.

Rodríguez, Carlos Ruiz, « El pueblo mapuche y el gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular », 2003.

Rodríguez, Edwin Cruz, « Los movimientos indígenas y la cuestión nacional en Bolivia y Ecuador: una genealogía del estado plurinacional », *Análisis Político*, vol. 23, nº 70, 2010, pp. 125-152.

Rodríguez Ostria, Gustavo, « Autonomía y cogobierno paritario, entre la memoria, las dudas y las perspectivas », *Revista Ciencia y Cultura*, nº 3, 1998, pp. 104-121.

Rodríguez-Piñero, Luis, « "Where Appropriate": Monitoring/Implementing of Indigenous Peoples' Rights Under the Declaration », *in* Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen (dir.), *Making the Declaration Work : The United Nations Declaration on the Right of Indigenous Peoples*, Copenhague : IWGIA, 2009, pp. 314-342.

Rojas Pedemonte, Nicolas et Omar Miranda, « Dinámica sociopolítica del conflicto y la violencia en territorio mapuche. Particularidades históricas de un nuevo ciclo en las relaciones contenciosas », *Revista de sociología*, nº 30, 2015, pp. 33-69.

Rondinelli, Dennis A., « Government Decentralization in Comparative Perspective: Theory and Practice in Developing Countries », *International Review of Administrative Sciences*, vol. 47, nº 2, 1981, pp. 133-145.

Rose, Nikolas et Peter Miller, « Political Power beyond the State: Problematics of Government », *The British Journal of Sociology*, vol. 61, nº 1, 2010, pp. 271-303.

Rostica, Julieta, « La Confederación Anticomunista Latinoamericana. Las conexiones civiles y militares entre Guatemala y Argentina (1972-1980) », *Desafíos*, vol. 30, nº 1, 2017, pp. 309-347.

Rostow, Walt Whitman, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, New York : Cambridge University Press, 1960.

Rouquié, Alain, *L'État militaire en Amérique latine*, Paris : Seuil, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris : Flammarion, 2001.

Rubenstein, Jérémy, *Terreur et séduction. Une histoire de la doctrine de la guerre révolutionnaire*, Sciences humaines et sociales, Paris : La Découverte, 2022.

Rupailaf, Raúl, « Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000) », *Revista de la Academia*, nº 7, 2002, pp. 59-103.

RYFMAN, Philippe, *Les ONG*, Repères, La Découverte, 2014.

SAAVEDRA CEA, Sebastián, Fabien LE BONNIEC et Christopher CORVALÁN RIVERA, « La mutilación ocular como crimen de lesa humanidad y el estado de excepción permanente en Wallmapu », *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, 2020.

SABBAGH, Daniel, « Nationalisme et multiculturalisme », *Critique internationale*, vol. 23, nº 2, 2004, p. 113.

SAFFON, Maria Paula et Nadia URBINATI, « Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty », *Political Theory*, vol. 41, nº 3, 2013, pp. 441-481.

SAHLINS, Marshall, *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*, trad. par Claudie VOISENAT, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 2007.

SALAZAR VERGARA, Gabriel et Julio PINTO VALLEJOS, *Historia contemporánea de Chile. Tomo I Estado, Legitimidad y Ciudadanía*, Historia, Santiago : LOM, 1999.

— *Historia contemporánea de Chile. Tomo V Niñez y juventud*, Santiago : LOM, 2002.

SAMANIEGO, Mesías Augusto et Carlos RUIZ RODRIGUEZ, « Lipschutz: Indigenismo y marxismo. Chile: pueblo mapuche », *Justicia*, vol. 22, nº 31, 2017, pp. 11-30.

SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, 2e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

SANDERS, Douglas, « The UN Working Group on Indigenous Populations », *Human Rights Quarterly*, vol. 11, nº 3, 1989, pp. 406-433.

SARKISYANZ, Manuel, *Kollasuyo: Historia indígena de la república de Bolivia. « Profetas del resurgimiento autóctono »*, Quito : Abya-Yala, 2013.

SARTORI, Giovanni, « Concept Misformation in Comparative Politics », *American Political Science Review*, vol. 64, nº 4, 1970, pp. 1033-1053.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Charles BALLY, Albert SÉCHEHAYE et Albert RIEDLINGER (dir.), Grande bibliothèque, Paris : Payot, 2005.

SAYAD, Abdelmalek, « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Homme & Migrations*, vol. 1182, nº 1, 1994, pp. 8-14.

SCHAVELZON, Salvador, *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz : Plural, 2012.

SCHELLING, Thomas C., *The Strategy of Conflict*, 2e éd., Cambridge : Harvard University Press, 1980.

Schilling-Vacaflor, Almut et Sara Shields, « Indigenous Identities and Politico-Juridical Demands of CSUTCB and CONAMAQ in the Constitutional Change Process of Bolivia », *T'inkazos*, vol. 4, 2008, pp. 1-15.

Schimmelfennig, Frank, « Goffman Meets IR: Dramaturgical Action in International Community », *International Review of Sociology*, vol. 12, nº 3, 2002, pp. 417-437.

Schlesinger, Arthur M., *A Thousand Days: John F. Kennedy in the White House*, Boston : Houghton Mifflin, 2002.

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, avec la coll. de George Schwab, Tracy B. Strong et Leo Strauss, Chicago : University of Chicago Press, 2007.

— *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, trad. par G. L. Ulmen, New York : Telos Press Publishing, 2007.

— *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*, trad. par Michael Hoelzl et Graham Ward, Cambridge : Polity Press, 2014.

Scholte, Jan Aart, « Defining Globalisation », *The World Economy*, vol. 31, nº 11, 2008, pp. 1471-1502.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle, « Treaties, Peoplehood, and Self-Determination: Understanding the Language of Indigenous Rights », *in* Elvira Pulitano (dir.), *Indigenous Rights in the Age of the UN Declaration*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012, pp. 64-86.

Schulz, Martin, « Logic of Consequences and Logic of Appropriateness », *in* Mie Augier et David J. Teece (dir.), *The Palgrave Encyclopedia of Strategic Management*, Londres : Palgrave Macmillan, 2018, pp. 914-920.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, avec la coll. de Joseph Stiglitz, Routledge Classics, Londres : Routledge, 2010.

Scott, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale Agrarian Studies, New Haven : Yale University Press, 1998.

— *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven : Yale University Press, 2000.

Segovia Lacoste, Pablo, « La construction discursive de l'événement conflit mapuche dans la presse écrite chilienne », *Synergies Chili*, nº 12, 2016, pp. 73-87.

Selznick, Philip, « Foundations of the Theory of Organization », *American Sociological Review*, vol. 13, nº 1, 1948, pp. 25-35.

Sending, Ole Jacob, « Constitution, Choice and Change: Problems with the “Logic of Appropriateness” and Its Use in Constructivist Theory », *European Journal of International Relations*, vol. 8, nº 4, 2002, pp. 443-470.

Shakman Hurd, Elizabeth, « Narratives of De-Secularization in International Relations », *Intellectual History Review*, vol. 27, nº 1, 2017, pp. 97-113.

Sharp, Paul, *Diplomatic Theory of International Relations*, Cambridge Studies in International Relations 111, New York : Cambridge University Press, 2009.

Shaw, Karena, *Indigeneity and Political Theory: Sovereignty and the Limits of the Political*, Routledge Issues in Contemporary Political Theory 1, Londres : Routledge, 2008.

Sieder, Rachel (dir.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institute of Latin American Studies Series, Londres : Palgrave Macmillan, 2002.

Sikkink, Kathryn, « Human Rights, Principled Issue-Networks, and Sovereignty in Latin America », *International Organization*, vol. 47, nº 3, 1993, pp. 411-441.

Skinner, Quentin, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, nº 1, 1969, pp. 3-53.

— *Visions of Politics: Volume I: Regarding Method*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Skocpol, Theda et Margaret Somers, « The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, nº 2, 1980, pp. 174-197.

Skornicki, Arnault, « De Skinner à Weber. Contextualisme et sociologie », *in* Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 111-127.

Slater, David, « Territorial Power and the Peripheral State: The Issue of Decentralization », *Development and Change*, vol. 20, nº 3, 1989, pp. 501-531.

Slobodian, Quinn, *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge : Harvard University Press, 2018.

Smadja, David, « La mise en controverse des idées politiques : vers une histoire sociale et pragmatique de la pensée politique ? », *in* Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Espaces politiques, Villeneuve d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 147-161.

SMITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Malden : Blackwell, 1986.

SOMERS, Margaret, *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge Cultural Social Studies, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

SOMMIER, Isabelle, « Du “terrorisme” comme violence totale ? », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 174, nº 4, 2002, p. 525.

SOTO, César, *Historia del Pacto Militar Campesino*, Cochabamba : CERES, 1994.

SPRINGEROVÁ, Pavlína et Barbora VALIŠKOVÁ, « Formación de las autonomías indígenas originarias y campesinas en Bolivia: Un proceso precario », *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 2017, pp. 109-130.

STAVENHAGEN, Rodolfo, « Self-Determination: Right or Demon? », *in* Donald CLARK et Robert G. WILLIAMSON (dir.), *Self-Determination : International Perspectives*, New York : Macmillan Press, 1996, pp. 1-11.

STRANGE, Susan, *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge Studies in International Relations 49, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

SUAZO ALBORNOZ, Cristian Andrés, *¡Nadie nos trancará el paso! contribución a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la provincia de Cautín (1967-1973)*, Pasadopresente, Santiago : Londres 38, espacio de memorias, 2018.

SUPIOT, Alain, « Introduction », *in* Alain SUPIOT (dir.), *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, Conférences, Paris : Collège de France, 2019, pp. 9-14.

TACKETT, Timothy, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2015.

TARCUS, Horacio, « Le “Mai argentin”. Des lectures de la Nouvelle gauche jusqu’au Cordobazo », *Matériaux pour l’histoire de notre temps*, nº 94, 2009, pp. 85-92.

TARRAGONI, Federico, *L’esprit démocratique du populisme : une nouvelle analyse sociologique*, Paris : La Découverte, 2019.

TARROW, Sidney, « The Strategy of Paired Comparison: Toward a Theory of Practice », *Comparative Political Studies*, vol. 43, nº 2, 2010, pp. 230-259.

— *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, 3e éd., Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge : Harvard University Press, 1989.

Taylor, Charles, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Amy Gutmann (dir.), Princeton : Princeton University Press, 1994.

Teschke, Benno, « Theorizing the Westphalian System of States: International Relations from Absolutism to Capitalism », *European Journal of International Relations*, vol. 8, nº 1, 2002, pp. 5-48.

Tesón, Fernando, « Introduction », *in* Fernando Tesón (dir.), *The Theory of Self-Determination*, Cambridge : Cambridge University Press, 2016, pp. 1-12.

Thompson, Edward P., *The Making of the English Working Class*, History 322, New York : Vintage, 1966.

— « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, vol. 50, nº 1, 1971, pp. 76-136.

Thomson, Sinclair, *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, Living in Latin America, Madison : University of Wisconsin Press, 2002.

Thornberry, Patrick, *Indigenous Peoples and Human Rights*, Melland Schill Studies in International Law, Manchester : Manchester University Press, 2013.

Ticona Alejo, Esteban, *Organización y liderazgo aymara: la experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*, Serie Estudios indígenas, La Paz, Cochabamba : Universidad de la Cordillera, Agroecología Universidad Cochabamba, 2000.

Tilly, Charles, « Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 4, nº 1, 1984, pp. 89-108.

— *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Cambridge : Basil Blackwell, 1990.

— *The Politics of Collective Violence*, Cambridge Studies in Contentious Politics, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Tironi, Ernesto, « La Decisión 24 sobre capitales extranjeros en el Grupo Andino », *Estudios Internacionales*, vol. 10, nº 38, 1977, pp. 12-26.

Tockman, Jason et John Cameron, « Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia », *Latin American Politics and Society*, vol. 56, nº 3, 2014, pp. 46-69.

Tockman, Jason, John Cameron et Wilfredo Plata, « New Institutions of Indigenous Self-Governance in Bolivia: Between Autonomy and Self-Discipline », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 10, nº 1, 2015, pp. 37-59.

Tomaselli, Alexandra, « Autogobierno Indígena : El Caso de la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia », *Política, Globalidad y Ciudadanía*, vol. 1, nº 1, 2015, pp. 73-97.

Tomlinson, B. R., « What Was the Third World? », *Journal of Contemporary History*, vol. 38, nº 2, 2003, pp. 307-321.

Toro Maureira, Sergio et Nathalie Jaramillo-Brun, « Despejando mitos sobre el voto indígena en Chile: Preferencias ideológicas y adhesión étnica en el electorado Mapuche », *Revista de Ciencia Política*, vol. 34, nº 3, 2014, pp. 583-604.

Touraine, Alain, *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, Paris : Seuil, 1968.

Tréguer, Felix, *L'utopie déchue : une contre-histoire d'Internet (XVe-XXIe siècle)*, Paris : Fayard, 2019.

Tully, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism In an Age of Diversity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

— *Public Philosophy in a New Key. Volume I: Democracy and Civic Freedom*, Ideas in Context 93, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Tumiri Apaza, Julio, *The Indian Liberation and Social Rights Movement in Kollasuyu (Bolivia)*, Copenhague : IWGIA, International Work Group for Indigenous Affairs, 1978.

Urioste, Miguel, *El estado anticampesino*, La Paz : CINCO-ILDIS, 1984.

Valdés, Juan Gabriel, « La politique extérieure du Chili : le retour aux origines », *Cahiers des Amériques latines*, vol. 3, nº 68, 2011, pp. 31-47.

Valdés Castillo, Marcos Rodrigo, « Los problemas de la cuantificación de la población indígena y mapuche a través de los censos de la serie 1992-2017 », *Notas de Población*, vol. 48, nº 112, 2021, pp. 139-160.

Varas, Augusto et Felipe Agüero, *El proyecto político militar*, Santiago : Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2011.

Vargas Rivas, Gonzalo, *Las autonomías indígena originario campesinas en el Estado plurinacional boliviano. Territorialidad y autogobierno*, La Paz : Ministro de Autonomías, 2016.

Vauchez, Antoine, « Le prisme circulatoire. Retour sur un leitmotiv académique », *Critique internationale*, nº 59, 2013, pp. 9-16.

Vega, Garcilaso de la, *Los comentarios reales de los Incas*, avec la coll. d'Horacio H. Urteaga et José de la Riva Agüero, Lima : Sanmartí, 1918.

Velasco, Luisa, « Áreas de desarrollo indígena y distritos municipales indígenas. El desarrollo indígena desde las políticas de Chile y Bolivia », *Revista Mad*, nº 4, 2001.

VERGARA, Jorge Iván, Rolf FOERSTER et Hans GUNDERMANN, « Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004) », *Polis. Revista Latinoamericana*, nº 8, 2004.

— « Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994) », *Atenea (Concepción)*, nº 491, 2005, pp. 71-85.

VITORIA, Francisco de, *De Indis et De ivre belli relectiones*, Washington : The Carnegie Institution of Washington, 1917.

WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570*, Folio Histoire 47, Paris : Gallimard, 1992.

WALDRON, Jeremy, « Superseding Historic Injustice », *Ethics*, vol. 103, nº 1, 1992, pp. 4-28.

WALKER, Vanessa, « At the End of Influence: The Letelier Assassination, Human Rights, and Rethinking Intervention in US-Latin American Relations », *Journal of Contemporary History*, vol. 46, nº 1, 2011, pp. 109-135.

WALLERSTEIN, Immanuel, « The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, nº 4, 1974, pp. 387-415.

WALTZ, Kenneth Neal, *Theory of International Politics*, Long Grove, Ill : Waveland Press, 1979.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York : Basic Books, 1983.

— « Commentary », *in* Wolfgang F. DANSPECKGRUBER et Arthur WATTS (dir.), *Self-Determination and Self-Administration : A Sourcebook*, Boulder : Lynne Rienner, 1997, pp. 126-129.

WARREN, Sarah, « A Nation Divided: Building the Cross-Border Mapuche Nation in Chile and Argentina », *Journal of Latin American Studies*, vol. 45, nº 02, 2013, pp. 235-264.

WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, trad. par Julien FREUND, Paris : Plon, 1965.

— *Économie et société/1 : Les catégories de la sociologie*, Agora, Paris : Plon, 1995.

WELLER, Marc, « Chapter 5. Self-Determination of Indigenous Peoples », *in* Jessie HOHMANN et Marc WELLER (dir.), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples : A Commentary*, Oxford Commentaries on International Law, Oxford : Oxford University Press, 2018, pp. 115-149.

WENDT, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge Studies in International Relations 67, Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Wong, Seanon S., « One-Upmanship and Putdowns: The Aggressive Use of Interaction Rituals in Face-to-Face Diplomacy », *International Theory*, vol. 13, nº 2, 2021, pp. 341-371.

Wood, Ellen Meiksins, *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*, Londres : Verso, 2011.

Wright, Thomas C. et Rody Oñate Zúñiga, « Chilean Political Exile », *Latin American Perspectives*, vol. 34, nº 4, 2007, pp. 31-49.

Xanthaki, Alexandra, *Indigenous Rights and United Nations Standards: Self-Determination, Culture and Land*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

Yashar, Deborah, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005.

Young, Iris Marion, « The Two Concepts of Self-Determination », *in* Stephen May, Tariq Modood et Judith Squires (dir.), *Ethnicity, Nationalism, and Minority Rights*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, pp. 176-195.

Zancarini-Fournel, Michelle, *Le moment 68 : une histoire contestée*, L'Univers historique, Paris : Seuil, 2008.

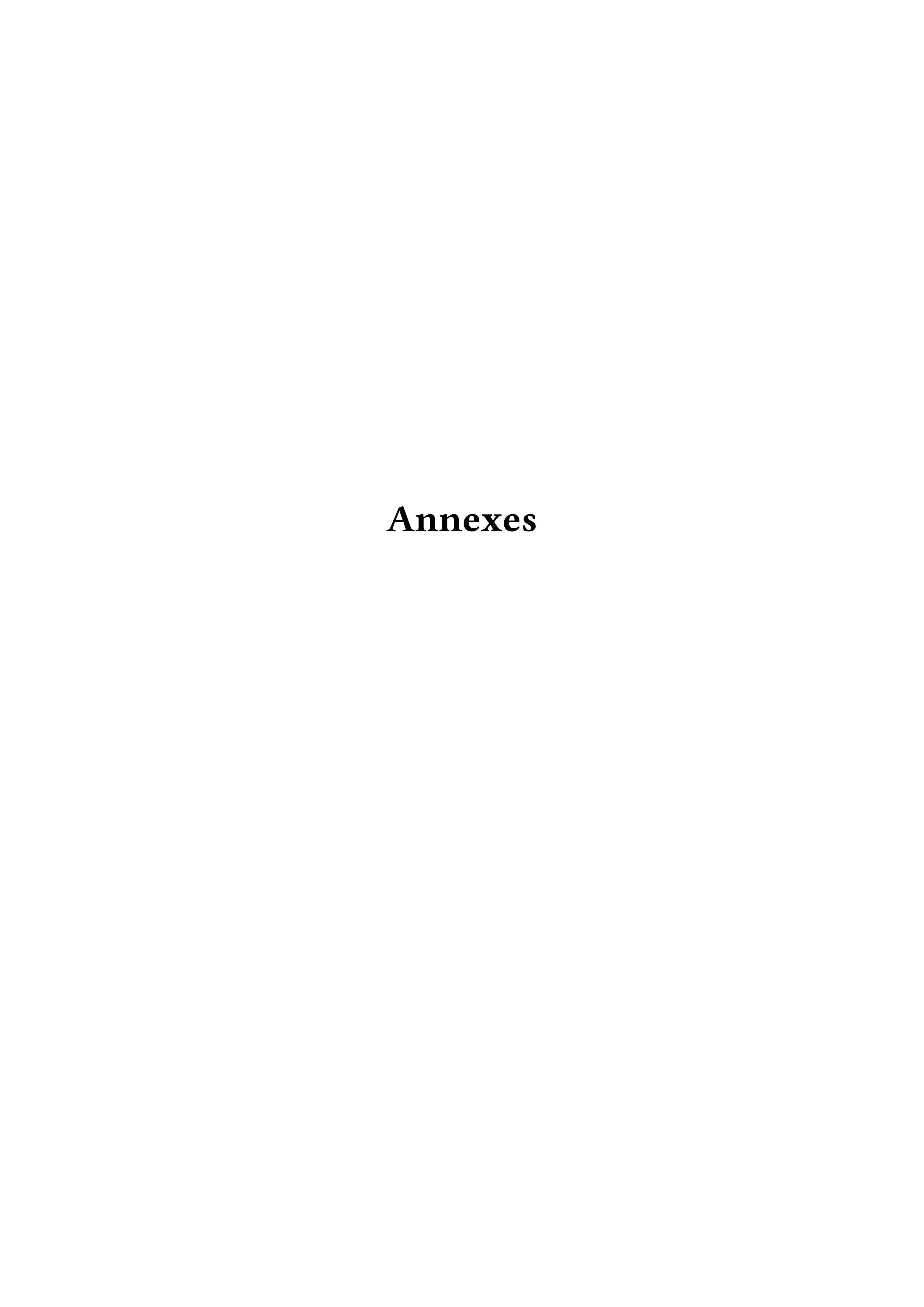
Zavala, José Manuel, *Los mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, 2e éd., Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.

Zavala Cepeda, José Manuel (dir.), *Los parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803: textos fundamentales*, Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015.

Zavaleta, René, « Bolivia — Military Nationalism and the Popular Assembly », *New Left Review*, vol. I, nº 73, 1972, pp. 63-82.

— *El Poder dual en America Latina : estudio de los casos de Bolivia y Chile*, Madrid : Siglo XXI, 1974.

Zuazo, Moira, « ¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS en Bolivia », *Nueva Sociedad*, nº 227, 2010, pp. 120-135.



Annexes

Tableaux et graphiques

Table A.1 – Caractérisation de la population enquêtée

	Fonctionnaire	Intellectuel·le	Militant·e	Total
Bolivie	**4**	**13**	**18**	**35**
Femme	1	3	6	10
Homme	3	9	12	24
Chili	**8**	**7**	**27**	**42**
Femme	/	2	13	15
Homme	8	5	14	27
Suisse	**5**	**/**	**1**	**6**
Femme	/	/	1	1
Homme	5	/	/	5
Total	**17**	**20**	**36**	**82**

Table A.2 – Chronologie détaillée des cas d'étude

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
xve s.	Essor des royaumes aymaras.	
Vers 1460	Conquête inca des royaumes aymaras et création du Qullasuyu.	
1470	Révolte aymara contre les Incas.	
1470-1535		Conquête par les Incas des communautés situées au nord du Río Maule. Imposition d'un tribut, notamment pour l'exploitation de l'or.
1532	Arrivée des Espagnols au Pérou.	
1535-36		Diego de Almagro explore le Chili mais n'établit aucune colonie.
1537	Rébellion de Manco Inca.	
1538	Début de la colonisation espagnole de l'*altiplano* bolivien.	

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1541		Pedro de Valdivia dirige une expédition au Chili et fonde Santiago, le 12 février 1541. Une attaque des Mapuche en septembre détruit la ville, mais Valdivia la fait reconstruire.
1545	Découverte de l'argent au Cerro Rico (Potosí).	
1550-53		Le gouvernement de Valdivia établit les villes de Concepción, Imperial, Valdivia, Villarica et Angol, ainsi que les forts d'Arauco, Tucapel et Purén.
1553		Des troupes mapuche dirigées par Lautaro capturent et exécutent Pedro de Valdivia à Tucapel.
1557		Francisco de Villagra vainc et tue Lautaro à Peteroa.
1558		Hernando de Santillán établit des limites officielles à l'exploitation des peuples autochtones.
1572-76	Visite du vice-roi Francisco Toledo au Haut Pérou : débuts de la *mita* et du déplacement forcé de la population autochtone.	
1580		Martín Ruiz de Gamboa tente d'éliminer le travail forcé des peuples autochtones.
1584	Publication de la première grammaire aymara.	
1599-1604		La grande rébellion mapuche détruit les sept villes au sud de Concepción.
1608		La Couronne autorise l'asservissement des peuples autochtones du Chili.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1612-26		Le prêtre jésuite Luis de Valdivia convainc la Couronne de construire des forts au nord du fleuve Biobío et de placer le territoire mapuche sous la juridiction de son ordre. C'est la politique de la guerre défensive.
1641		Traité de Quilín. Début des négociations, appelées parlements, avec les Mapuche.
1776	Création de la vice-royauté du Río de la Plata à Buenos Aires et transfert de l'Audience des Charcas du Pérou à la nouvelle vice-royauté.	
1791		Abolition officielle des *encomiendas*.
1780—82	Rébellion de Túpac Amaru II, Tomás Katari, Andrés Túpac Amaru, Túpac Katari et Bartolina Sisa	
1808	Invasion française de l'Espagne et fin de la royauté.	Francisco Antonio García Carrasco nommé gouverneur intérimaire du Chili.
1809	Rébellion des élites à Chuquisaca (25 mai). Rébellion populaire pour l'indépendance à La Paz (16 juillet).	
1809-25	Guerres d'indépendance dans le Haut-Pérou.	
1810	Indépendance de la vice-royauté du Río de la Plata (25 mai) et reprise de contrôle de l'Audience des Charcas par Lima et l'ancienne vice-royauté du Pérou.	Début du mouvement d'indépendance. Les dirigeants de Santiago se réunissent en Junta de Gobierno le 18 septembre et créent le premier gouvernement national.
1811		Le premier Congrès national se réunit, mais il est ensuite destitué par José Miguel Carrera, qui assume des pouvoirs dictatoriaux.
1814		Les troupes du vice-roi battent les troupes chiliennes à Rancagua.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1817		L'armée chilienne-argentine dirigée par Bernardo O'Higgins et José de San Martín bat les forces espagnoles à Chacabuco, le 12 février.
1817-23		Bernardo O'Higgins gouverne le Chili.
1818		Les Chiliens déclarent officiellement leur indépendance le 12 février.
1821		Exécution de José Miguel Carrera
1822		Les États-Unis reconnaissent officiellement l'indépendance du Chili.
1823		O'Higgins renonce à la présidence. Ramón Freire le remplace.
1824	Bataille d'Ayacucho. Sucre et son armée colombienne vainquent la dernière armée royaliste du Bas-Pérou.	
1825	Libération du Haut-Pérou et déclaration d'indépendance de la Bolivie (6 août).	Parlement de Tapihue entre les Mapuche et la République du Chili
1825-26	Premier gouvernement républicain sous Antonio José de Sucre et nationalisation de l'Église catholique romaine.	
1827-29		Le dirigeant libéral, Francisco Antonio Pinto, devient président.
1829-39	Gouvernements dominés par Andrés de Santa Cruz.	
1830		Les conservateurs battent les libéraux à la bataille de Lircay, et Diego Portales devient le chef politique du nouveau gouvernement.
1831-41		Joaquín Prieto effectue deux mandats présidentiels.
1833		Constitution conservatrice.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1836-39	La Bolivie fait partie du gouvernement de la Confédération Pérou-Bolivie, qui est finalement renversé par les troupes chiliennes.	
1837		Diego Portales est assassiné près de Valparaíso.
1841	Bataille d'Ingavi qui met fin à l'implication péruvienne et bolivienne dans leurs affaires politiques respectives.	
1841-47	Gouvernements dominés par José Ballivián.	
Années 1850	Débuts de l'industrie moderne d'extraction de l'argent.	
1841-51		Présidence de Manuel Bulnes, qui effectue deux mandats.
1851-61		Manuel Montt est président pendant deux mandats.
1847-55	Gouvernements dominés par Manuel Isidoro Belzu.	
1859		Révolte menée par le baron des mines Pedro León Gallo contre le gouvernement de Montt.
1860-70	Découverte par les Chiliens d'importants gisements de guano, d'argent et de nitrates dans la province bolivienne d'Atacama.	
1861-71		Présidence de José Joaquín Pérez pour deux mandats. Amnistie accordée aux participants des révoltes politiques précédentes.
1861-83		Opération de conquête militaire des territoires mapuche au sud nommée « Pacification de l'Araucanie ».
1864-70	Arrivée au pouvoir par un coup d'État du militaire Mariano Melgarejo.	

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1869-88		Opération de conquête militaire dans le Sud de l'Argentine occupé par les Mapuche nommée « Conquête du désert ».
1879-83		Guerre du Pacifique. Le Chili bat la Bolivie et le Pérou, qui lui cèdent les régions riches en nitrates d'Antofagasta et de Tarapaca.
1880	Bataille de Tacna (26 mai) et défaite totale des armées boliviennes. Adoption d'une nouvelle Constitution qui devient la charte fondamentale de la nouvelle ère civile et dure jusqu'en 1938.	
1880-99	Gouvernements civils contrôlés par le parti conservateur. Domination des propriétaires de mines d'argent au gouvernement et au Congrès.	
1881-82		Les militaires reconstruisent les forts d'Imperial et de Villarica, détruits par les Mapuche trois siècles plus tôt. Ils font partie du plan d'encerclement des Mapuche.
1886-91		José Manuel Balmaceda élu président. Début de la production de nitrate.
1891		Révolte du Congrès contre Balmaceda. Le commandant de la marine Jorge Montt et Emil Körner, un conseiller militaire prussien, aident les forces du Congrès à gagner.
1891-96		Présidence de Jorge Montt.
1893		Le chemin de fer atteint Temuco.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1899	Révolution fédérale du parti libéral qui renverse les conservateurs et l'oligarchie de Sucre. La capitale administrative devient La Paz.	
1899-20	Gouvernements civils contrôlés par le parti libéral, notamment Ismael Montes.	
1902	L'étain dépasse l'argent en tant qu'exportation la plus importante de la Bolivie et représente plus de 50% de la valeur de toutes les exportations.	
1907		La grève des mineurs de nitrate d'Iquique est brutalement réprimée.
1909		Création de la fédération ouvrière du Chili (FOCH).
1911		La société Guggenheim achète la mine de cuivre de Chuquicamata et devient la plus grande société minière du Chili. Fondation du Parti socialiste ouvrier (POS) par Emilio Recabarren.
1920-25		Présidence d'Arturo Alessandri Palma
1921		Le parti socialiste ouvrier change de nom pour devenir le parti communiste.
1924		L'armée fait pression sur Alessandri pour qu'il démissionne. Il part en exil.
1925		Alessandri revient à la présidence. Une nouvelle Constitution renforce les pouvoirs de l'exécutif et remplace la Constitution de 1833.
1927-31		Gouvernement militaire de Carlos Ibáñez.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1932-35	Guerre avec le Paraguay pour le territoire contesté du Chaco. Défaite la plus coûteuse de l'histoire de la Bolivie.	
1932-38		Deuxième présidence d'Arturo Alessandri.
1933		Fondation du parti socialiste.
1936-39	Gouvernements militaires de David Toro et Germán Busch, de nature populiste de gauche et connus sous le nom de « socialisme militaire ».	
1937	Nationalisation de la Standard Oil of Bolivia et création de la YPFB, la compagnie pétrolière nationale de Bolivie.	La loi sur la sécurité intérieure de l'État autorise le président à restreindre les réunions et publications politiques jugées menaçantes pour l'État.
1938-41		Le candidat du Front populaire, Pedro Aguirre Cerda, soutenu par les partis radical, socialiste, démocratique et communiste, remporte la présidence.
1938		Fondation du parti Falange Nacional, prédécesseur du Parti démocrate-chrétien.
1939-43	Régime civil conservateur d'Enrique Peñaranda.	
1942	Création du parti Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).	
1942-46		Présidence de Juan Antonio Ríos.
1943-46	Gouvernement radical militaire-MNR sous la direction de Gualberto Villarroel.	
1944	Création du premier syndicat national des mineurs : Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB).	

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1945	Réunion du premier Congrès national des paysans.	
1946	« Thèse de Pulacayo » – déclaration radicale du Congrès de la FSTMB après le renversement de Villarroel.	
1946-52	Régimes conservateurs civilo-militaires.	Présidence de Gabriel González Videla.
1947		Le parti communiste est interdit par la loi de défense démocratique.
1952	Révolution nationale du MNR en avril.	
1952-64	Gouvernements civils sous la direction des dirigeants du MNR Víctor Paz Estenssoro et Hernán Siles Zuazo. Nationalisation des mines et création de la Corporation minière de Bolivie (COMIBOL), réforme agraire (1953), suffrage universel et création de la fédération syndicale nationale Central Obrera Boliviana (COB).	
1952-58		Deuxième présidence de Carlos Ibáñez.
1953		Création de la Central Única de Trabajadores (CUT).
1957		Alliance formelle des socialistes et des communistes appelée FRAP et création du Parti démocrate-chrétien.
1958		Légalisation du Parti communiste.
1958-64		Présidence de Jorge Alessandri.
1960	Création du Partido Indio de Bolivia.	
1961		L'administration de J. F. Kennedy encourage Alessandri à participer aux programmes de l'Alliance pour le progrès.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1962		Adoption de la loi sur la réforme agraire.
1964-70	Gouvernements militaires populistes de René Barrientos et Alfredo Ovando.	Présidence d'Eduardo Frei Montalva, premier démocrate-chrétien à occuper cette fonction.
1966		Le gouvernement acquiert 51% des actions de la mine El Teniente et entame ainsi la chilénisation des grandes mines de cuivre.
1967	Adoption d'une nouvelle Constitution, révisée en 1994.	Fondation d'un parti par un groupe d'étudiants de gauche, le Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).
1967-69		Mouvements de réforme universitaire à l'Universidad Católica et à l'Universidad de Chile.
1965-67	Che Guevara en Bolivie.	
1970		Salvador Allende devient le premier président socialiste élu, soutenu par une coalition de partis appelée *Unidad Popular*. René Schneider, commandant en chef des forces armées, est assassiné dans le but de bloquer la ratification de l'élection d'Allende.
1970-71	Gouvernement militaire populiste radical de Juan José Torres et création de l'« Assemblée populaire ».	
1971		Marche des casseroles vides (*cacerolazos*), une manifestation de femmes contre la pénurie alimentaire. Nationalisation des mines de cuivre de la Gran Minería ; toutes les mines de cuivre appartiennent désormais au gouvernement. Accélération rapide des expropriations d'*hacienda*.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1971-78	Gouvernement militaire conservateur de Hugo Banzer.	
1972		En août, grève nationale des commerçants de détail et, en octobre, grève des camionneurs. Les ouvriers occupent les usines et les pénuries encouragent le marché noir.
1973		Lors des élections législatives de mars, la Confédération démocratique obtient 55% des voix et l'*Unidad Popular* 44%. Le 29 juin, les chars roulent dans les rues de Santiago dans un acte appelé *tancazo*. L'armée renverse Salvador Allende le 11 septembre. La junte militaire suspend la Constitution, ferme le Congrès et interdit toute activité politique.
1975		Milton Friedman donne un séminaire économique à Santiago. Début du traitement de choc économique néolibéral.
1978	Création du Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA) et du Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK).	Pinochet déclare l'amnistie pour les crimes politiques commis depuis le 11 septembre 1973.
1978-79	Régimes militaires transitoires et réorganisation politique des partis civils.	
1979-80	Élections nationales et émergence de Siles Zuazo à la tête d'une coalition de gauche. Gouvernements civils temporaires dirigés par Walter Guevara Arze et Lidia Gueiler.	
1979	Création de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).	

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1980		Ratification de la nouvelle Constitution. Création d'Admapu.
1980-82	Régime militaire réactionnaire et protestation populaire massive.	
1982	Création de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB).	La dévaluation du peso et la crise de la dette provoquent une récession drastique.
1982-85	Hernán Siles Zuazo devient président lors du retour du régime civil. Contexte d'hyperinflation.	
1983		Des grèves, le onzième jour de chaque mois, protestent contre la dictature militaire.
1985-89	Dernier gouvernement de Víctor Paz Estenssoro et mise en place d'un « choc orthodoxe » le 29 août 1985.	
1986	Création de l'Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK).	
1987		Le pape Jean-Paul II visite le Chili. Il appelle à la justice sociale.
1988		La campagne du « Non » remporte la majorité avec 53% des voix ; ce résultat prive Pinochet de huit ans supplémentaires à la présidence.
1989	Adoption de la Convention 169 de l'OIT.	Premières élections depuis 1973. Une coalition de démocrates-chrétiens, de socialistes et de petits partis, la Concertación, remporte la présidence et la majorité des sièges au Congrès. Accord de Nueva Imperial avec les organisations autochtones et création du Conseil de toutes les terres.
1989-93	Jaime Paz Zamora président et gouvernement du MIR.	

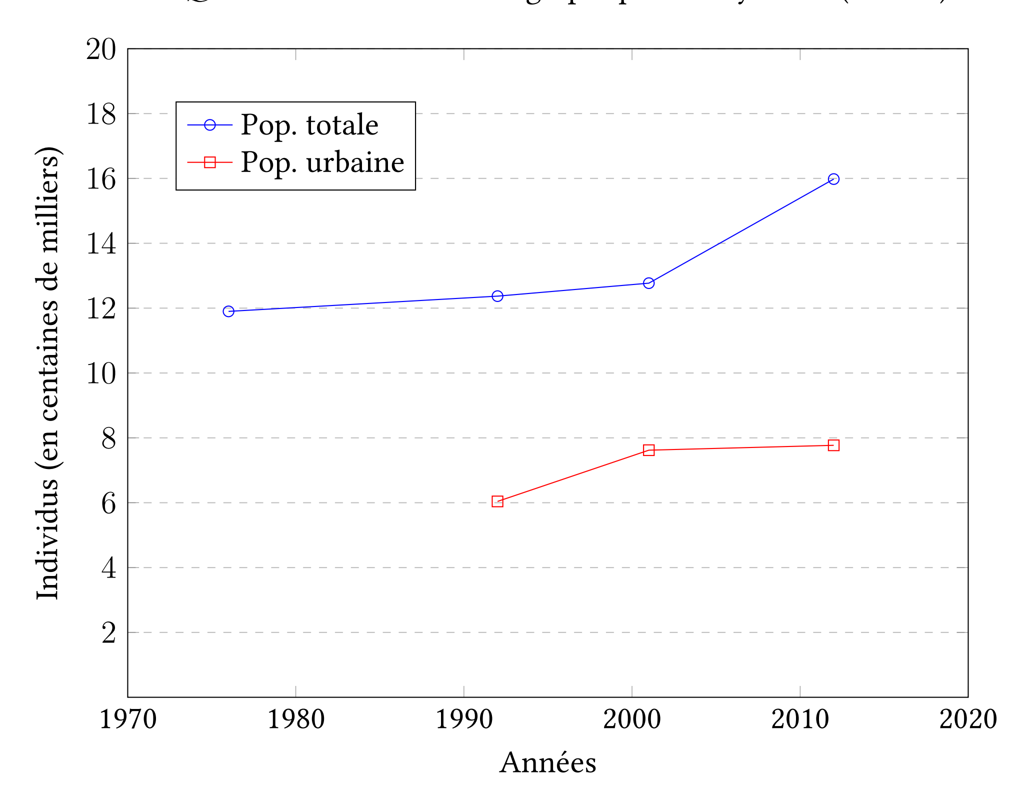
Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
1990-91		La commission Rettig enquête sur les violations des droits humains commises sous le régime militaire.
1990-94		Présidence de Patricio Aylwin (démocrate-chrétien), qui dirige la transition vers la démocratie. Le ministre des Finances, Alejandro Foxley, poursuit le modèle économique néolibéral mais en mettant l'accent sur l'élimination de la pauvreté.
1991		Jaime Guzmán, auteur de la Constitution de 1980, est assassiné.
1993-97	Gonzalo Sánchez de Lozada et le MNR au pouvoir. Lois sur la participation populaire et la décentralisation, privatisations et premier plan de retraite universel (BONOSOL).	
1993		Adoption de la loi autochtone (*ley indígena*) et création de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).
1994-2000		Présidence d'Eduardo Frei Ruiz-Tagle (démocrate-chrétien).
1995	Fondation du parti Movimiento al Socialismo (MAS).	
1997	Evo Morales élu au Congrès et création du Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).	Création de la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM).
1997-2001	Hugo Banzer et ADN au pouvoir.	
1998		Pinochet quitte son poste de commandant en chef des forces armées. Il est arrêté alors qu'il recevait un traitement médical en Angleterre.
2000	Guerre de l'eau.	Pinochet est libéré et rentre au Chili.
2000-06		Présidence de Ricardo Lagos.

Date	**Bolivie – Histoire générale et des aymaras**	**Chili – Histoire générale et des mapuche**
2001-03		Travaux de la commission sur la vérité historique et le nouveau pacte avec les peuples autochtones.
2002		Résurgence des conservateurs. L'Unión Democrática Independiente (UDI) obtient 25% des voix aux élections législatives. Les votes des chrétiens-démocrates chutent à 19%. La Cour suprême détermine que la détérioration de la santé de Pinochet le rend inapte à être jugé.
2002-06	Deuxième mandat incomplet de Gonzalo Sánchez de Lozada, qui est complété par Carlos Mesa (2003-2005) et Eduardo Rodríguez Veltzé (2005-2006).	
2003	Guerre du gaz.	Un amendement constitutionnel élimine la surveillance militaire du gouvernement. Commémoration du trentième anniversaire du renversement de l'*Unidad Popular* soulignant l'importance des institutions civiques.
2006-10	Premier gouvernement d'Evo Morales. Nationalisation du gaz naturel et de l'électricité. Création du Plan Dignidad et d'autres programmes de transferts monétaires conditionnels.	Gouvernement de Michelle Bachelet au cours duquel est ratifiée la Convention 169 de l'OIT.
2009	Nouvelle Constitution plurinationale.	
2010-14	Deuxième gouvernement d'Evo Morales.	Présidence de Sebastián Piñera.
2011	Conflit du TIPNIS.	
2014-18		Retour au pouvoir de Michelle Bachelet.

Date	Bolivie – Histoire générale et des aymaras	Chili – Histoire générale et des mapuche
2015-19	Troisième gouvernement d'Evo Morales.	
2018		Retour au pouvoir de Sebastián Piñera.
2019		Début des grandes manifestations en octobre.
2019-20	Gouvernement de Jeanine Áñez.	
2020	Luis Arce (MAS) vainqueur des élections présidentielles.	
2021		Élection de l'Assemblée constituante en mai et début de ses travaux en juillet. Sa présidente, Elisa Loncón, est mapuche.

Sources : Herbert S. Klein, *A Concise History of Bolivia*, 2e éd., Cambridge Concise Histories, New York : Cambridge University Press, 2011 ; John L. Rector, *History of Chile*, Gordonsville : Palgrave Macmillan, 2014.

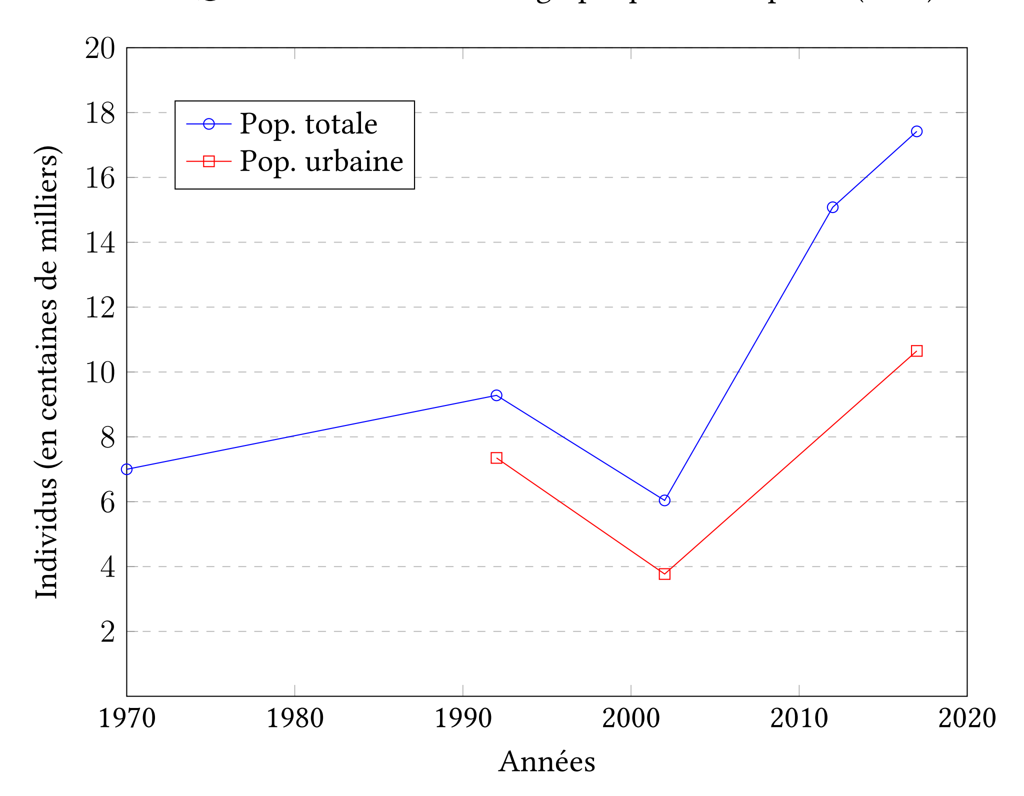
GRAPHIQUE A.3 – Évolution démographique des Aymaras (Bolivie)



Les données correspondent aux années des recensement nationaux en 1976, 1992, 2001 et 2012. Les critères de recensement changent au cours des décennies avec d'abord seulement la langue parlée comme moyen d'identification de l'autochtonie pour ensuite inclure l'auto-identification. Une certaine stabilité de la population totale est observable avec une part de population urbaine qui représente environ la moitié des Aymaras. Le manque de chiffres rend, cependant, difficile d'établir la fluctuation de la population urbaine, bien que la tendance de la population générale de la Bolivie, dont les Aymaras sont parties prenantes, soit celle d'une urbanisation croissante.

Sources : Javier HURTADO, *El katarismo*, La Paz : HISBOL, 1986 ; Ramiro MOLINA BARRIOS, *Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001*, LC/W.24, Santiago : Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2005 ; *Bolivia: Censo de Población y Vivienda*, La Paz : Instituto Nacional de Estadística, 2012.

Graphique A.4 – Évolution démographique des Mapuche (Chili)



Les données correspondent également aux recensements nationaux à l'exception de 1970 dont l'évaluation est approximative. Le recensement ne prend en compte l'appartenance autochtone au Chili que depuis 1992. Une augmentation de la population totale mapuche est observable, de même que pour la part de population urbaine qui est proportionnellement plus importante que celles des Aymaras en Bolivie. Le changement de critère de recensement en 2002, qui passe de l'auto-identification à une question sur l'appartenance, explique principalement la baisse visible cette année-là. L'auto-identification est ensuite réintroduite.

Sources : Salvador Allende, *Perspectivas de la Reforma Agraria*, Santiago : Prensa Latinoamericana, INDAP, 1972 ; Raúl Rupailaf, « Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-2000) », *Revista de la Academia*, nº 7, 2002, p. 60 ; Lylian Mires Aranda (dir.), *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile: Censo 2002*, Santiago de Chile : Instituto Nacional de Estadísticas, 2005 ; *Censo 2012. Resultados XVIII Censo de Población*, Santiago : Instituto Nacional de Estadística, 2012 ; Marcos Rodrigo Valdés Castillo, « Los problemas de la cuantificación de la población indígena y mapuche a través de los censos de la serie 1992-2017 », *Notas de Población*, vol. 48, nº 112, 2021, pp. 139-160.

Table A.5 – Cheminement pour accéder à l'autonomie autochtone

Voie municipale	**Voie territoriale**
0 – Prérequis	
4 000 < habitants dans les Andes 1 000 < habitants dans les basses terres Certificat de territoire ancestral	
	Viabilité gouvernementale Viabilité d'affectation territoriale éventuelle des municipalités Procédure administrative de conversion des terres communautaires d'origine en territoire autochtone
1 – Engagement de la procédure	
Initiative populaire soutenue par 30% des citoyens inscrits sur les listes électorales	Initiative organisée selon les normes et procédures locales supervisée par le SIFDE
Ordonnance ou résolution municipale qui convoque un référendum consultatif	
Référendum consultatif pour approuver l'engagement de la procédure	
2 – Élaboration du statut d'autonomie	
Conformation d'un organe délibératif selon normes et procédures propres Élaboration du statut d'autonomie : commissions, rencontres publiques, conseils juridiques Approbation du texte par les 2/3 de l'organe délibératif, supervisée par le Sifde	
3 – Contrôle constitutionnel	
Remise du texte au Tribunal constitutionnel plurinational (TCP) Révision du texte par le TCP : acceptation ou demandes de constitutionnalité Constitutionnalisation intégrale du statut d'autonomie par l'organe délibératif Validation du texte par le TCP	
4 – Approbation du statut d'autonomie par référendum local	
5 – Élection et prise de fonction du nouveau gouvernement	

Tableau élaboré par Laurent Lacroix. Source : Laurent Lacroix et Claude Le Gouill, *Le processus de changement en Bolivie : La politique d'Evo Morales*, Paris : Institut des hautes études de l'Amérique latine, 2019, pp. 273-274

Table A.6 – Référendums locaux sur l'adoption d'une AIOC, 6 décembre 2009

Municipalités (département)	**Oui (%)**	**Non (%)**
Charazani (La Paz)	100	0
Chipaya (Oruro)	100	0
Tarabuco (Chuquisaca)	86	14
Pampa Aullagas (Oruro)	85	15
Mojocoya (Chuquisaca)	78	22
Totora (Oruro)	75	25
Salinas G de Mendoza (Oruro)	68	32
Jesús de Machaca (La Paz)	66	34
Charagua (Santa Cruz)	57	43
Chayanta (Potosí)	50	50
Huacaya (Chuquisaca)	50	50
Curahuara de Carangas (Oruro)	30	70

Tableau élaboré par Laurent Lacroix. Source : *ibid.*, p. 271

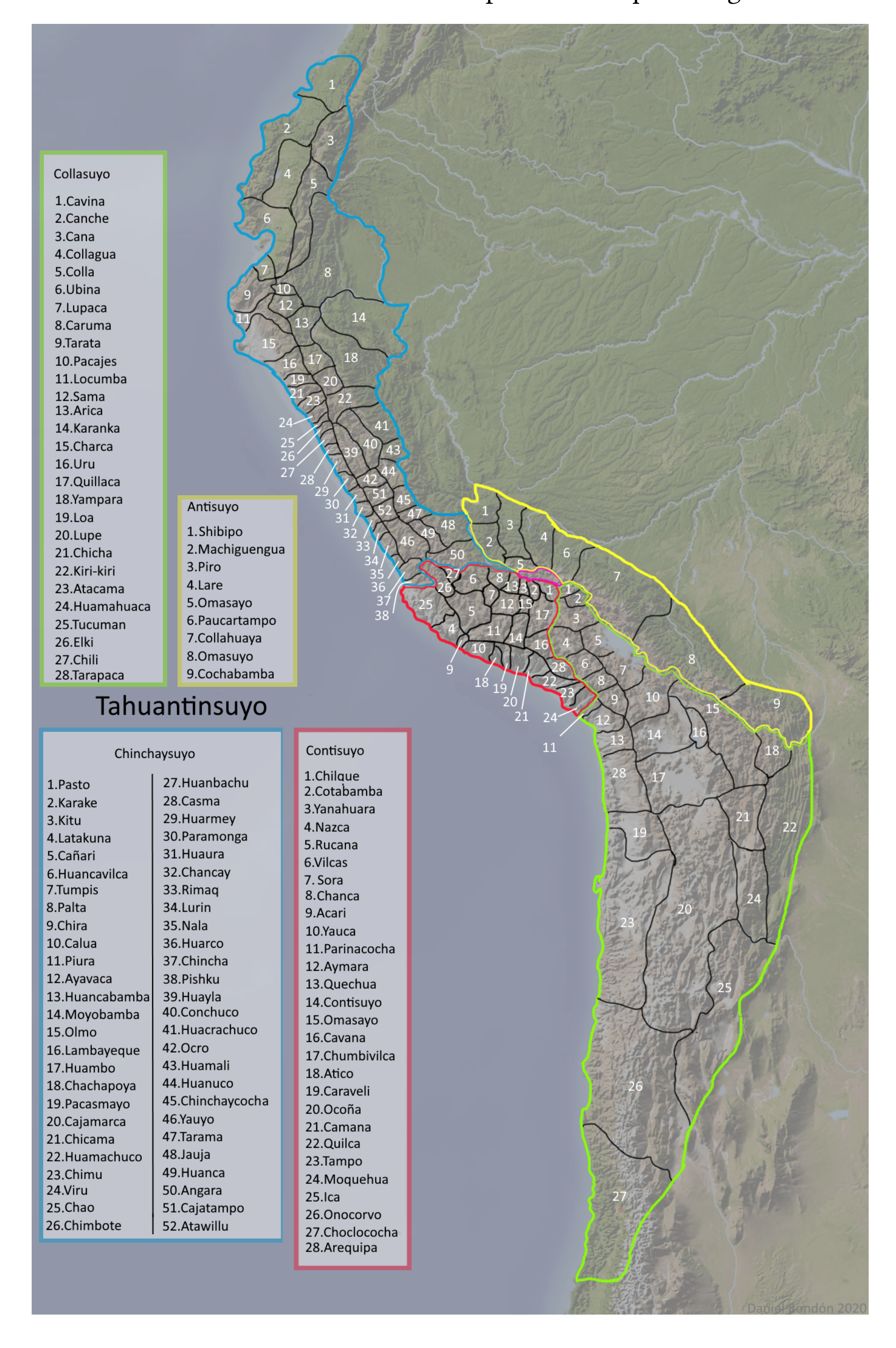
Figures et cartes

FIGURE A.1 – Les royaumes aymaras au XVe siècle

Illustration non autorisée à la diffusion

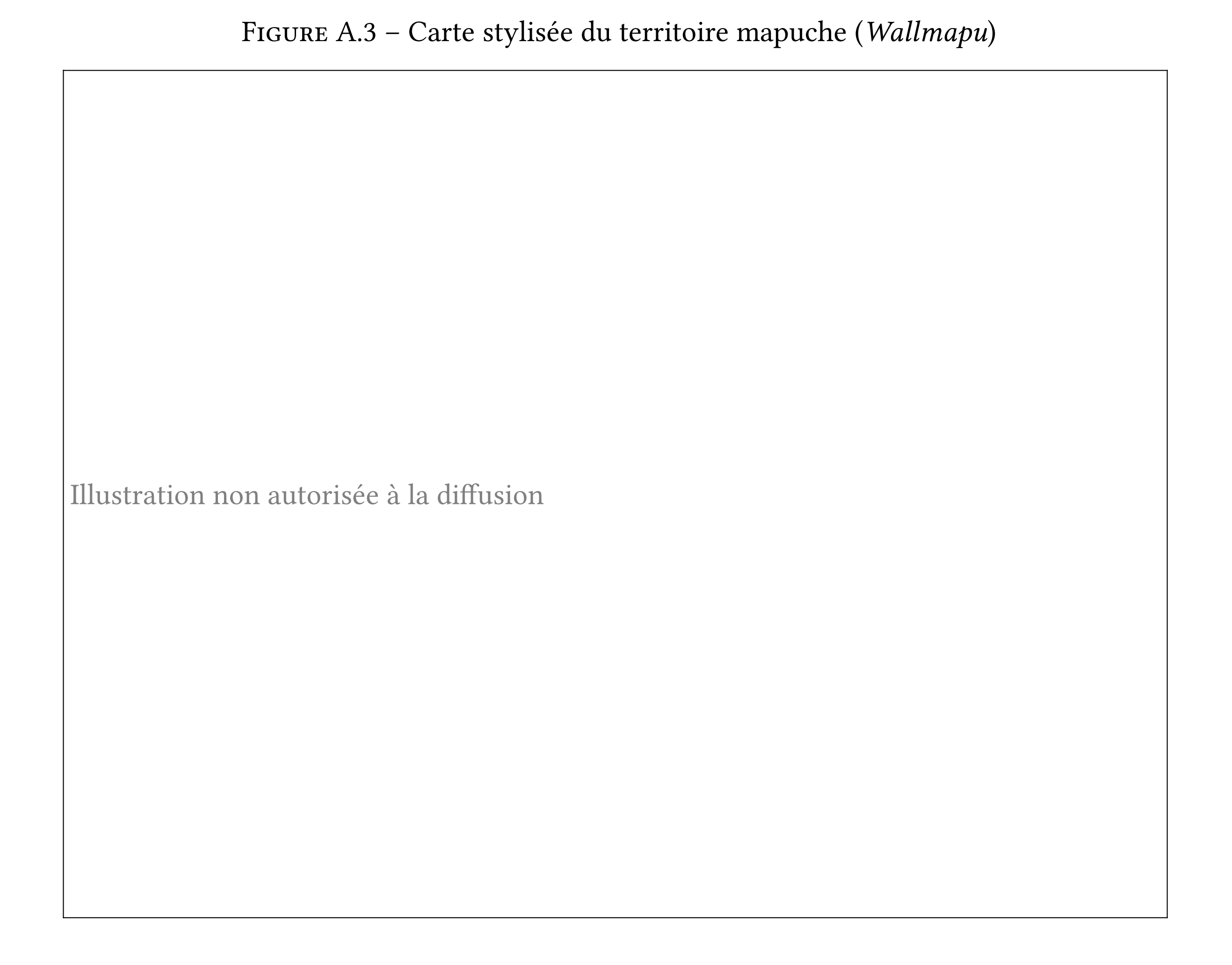
Source : Thérèse BOUYSSE-CASSAGNE, « L'espace aymara : urco et uma », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 33, n° 5-6, 1978, p. 1059.

Figure A.2 – La division de l'empire inca en quatre régions



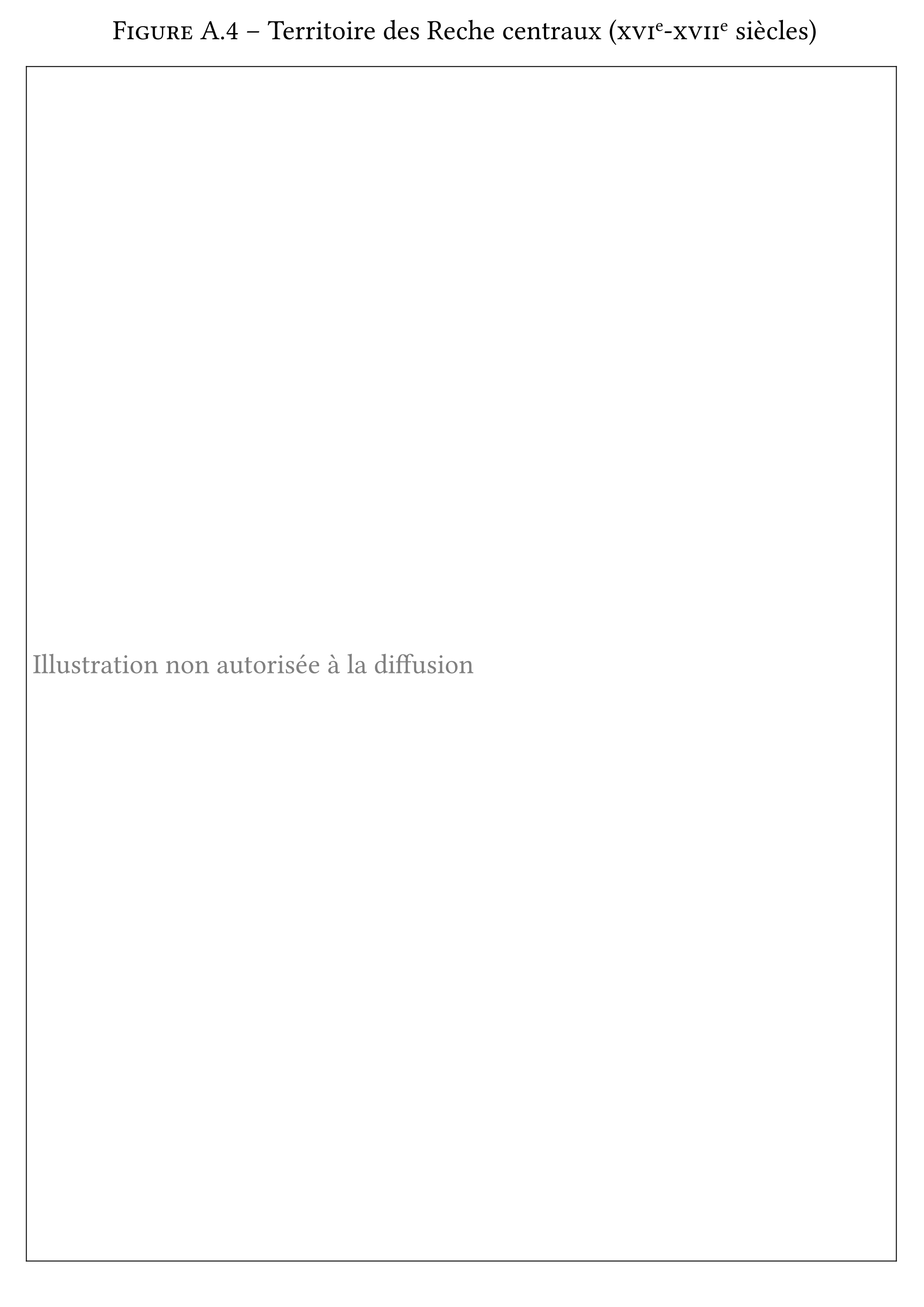
À la tête de chaque *suyo* (région) se trouve un *Suyoyuc apu* (gouverneur), membre de la famille royale. Source : Apuskipay, *This Map Is an Aproximation of How the Wamnis of the Inca Empire Could Have Look and It Is Made Based on the Maps of Julio Cesar Tello and John Rowe.* 20 août 2020, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tahuantinsuyo.png (visité le 22/04/2022), CC BY-SA 4.0.

FIGURE A.3 – Carte stylisée du territoire mapuche (*Wallmapu*)



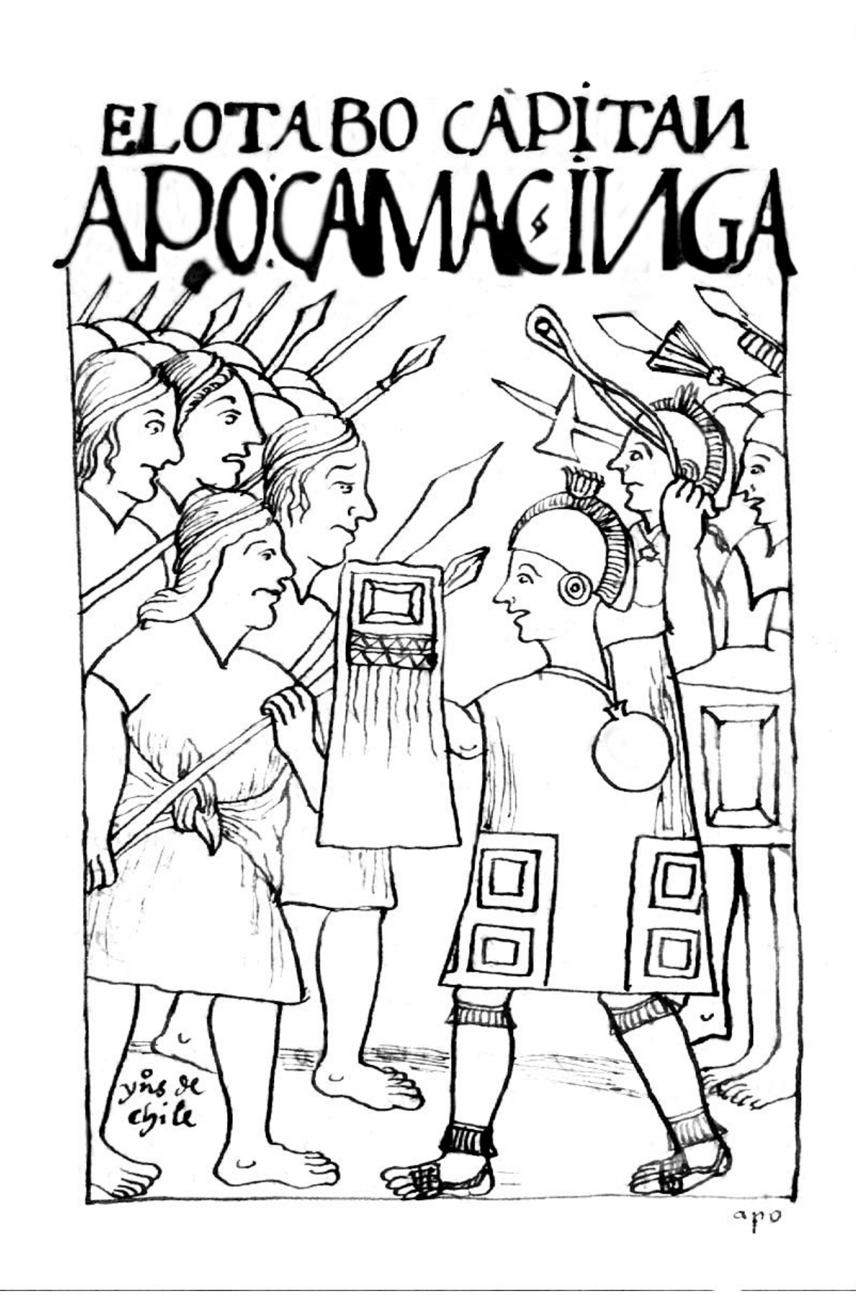
La carte est orientée de l'est vers l'ouest visant ainsi à atténuer la barrière naturelle que représente la cordillère des Andes qui, pour les Mapuche, n'était pas une frontière mais plutôt un lieu de passage. Une distinction sémantique est toutefois faite entre la partie est de la cordillère appelée *Puelmapu* et la partie ouest désignée *Gulumapu.* La carte indique également les différentes identités territoriales.
Source : José MILLALÉN, Pablo MARIMÁN, Sergio CANIUQUEO et Rodrigo LEVIL (dir.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago : LOM, 2006, p. 77.

Figure A.4 – Territoire des Reche centraux (XVIe-XVIIe siècles)



Source : Guillaume Boccara, « Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale », *L'Homme*, vol. 39, nº 150, 1999, p. 90.

FIGURE A.5 – Les Mapuche (à gauche) face à Apu Camac Inca et ses troupes (à droite)



Source : Felipe Guaman POMA DE AYALA, *Mapuches contra Incas*, 1615, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mapuches_contra_Incas.jpg (visité le 22/04/2022), domaine public.

Figure A.6 – Carte de la vice-royauté du Río de la Plata vers 1783



Source : *Mapa del Virreinato del Río de la Plata alrededor de 1783*, 21 mai 2018, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nuevo_Mapa_Del_Virreinato_Del_R%C3%ADo_De_La_Plata_2.svg (visité le 22/04/2022), CC0.

Figure A.7 – Carte des parlements entre les Mapuche et les Espagnols



Source : José Manuel Zavala Cepeda (dir.), *Los parlamentos Hispano-Mapuches, 1593-1803: textos fundamentales*, Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015, p. 439.

Figure A.8 – Évolution territoriale de la Bolivie de 1825 à aujourd'hui

Illustration non autorisée à la diffusion

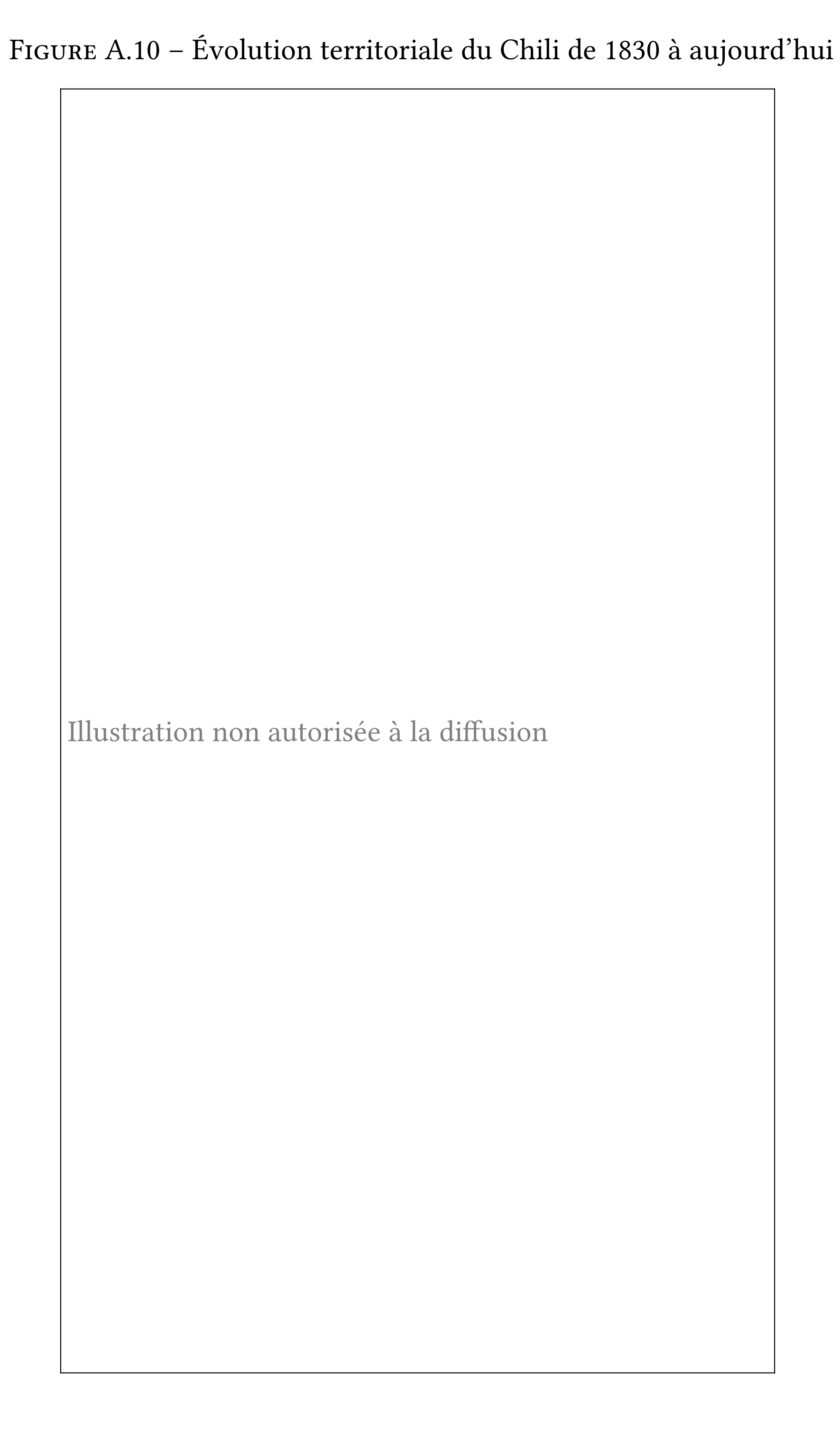
Source : Klein, *A Concise History of Bolivia*, *op. cit.*, p. 101.

Figure A.9 – Peuples autochtones du Chili



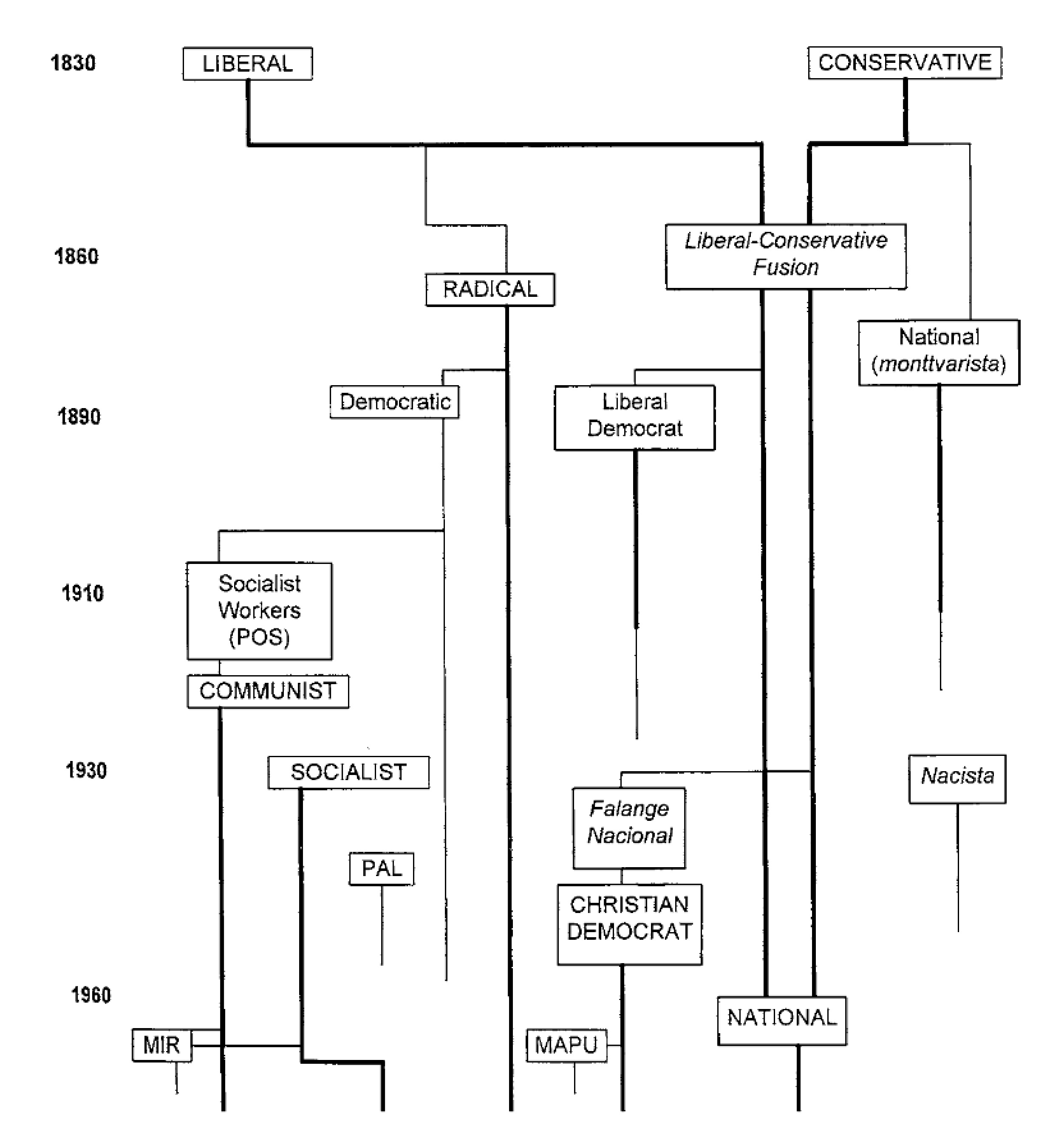
Source : Janitoalevic, *Pueblos indigenas de Chile*, 25 jan. 2018, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pueblos_indigenas_de_Chile_location_map_%2Brelief.svg (visité le 22/04/2022), CC BY-SA 4.0.

Figure A.10 – Évolution territoriale du Chili de 1830 à aujourd'hui



Source : Simon Collier et William F. Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, 2e éd., Cambridge Latin American Studies 82, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, p. 115.

Figure A.11 – Principaux partis politiques chiliens, 1830-1970



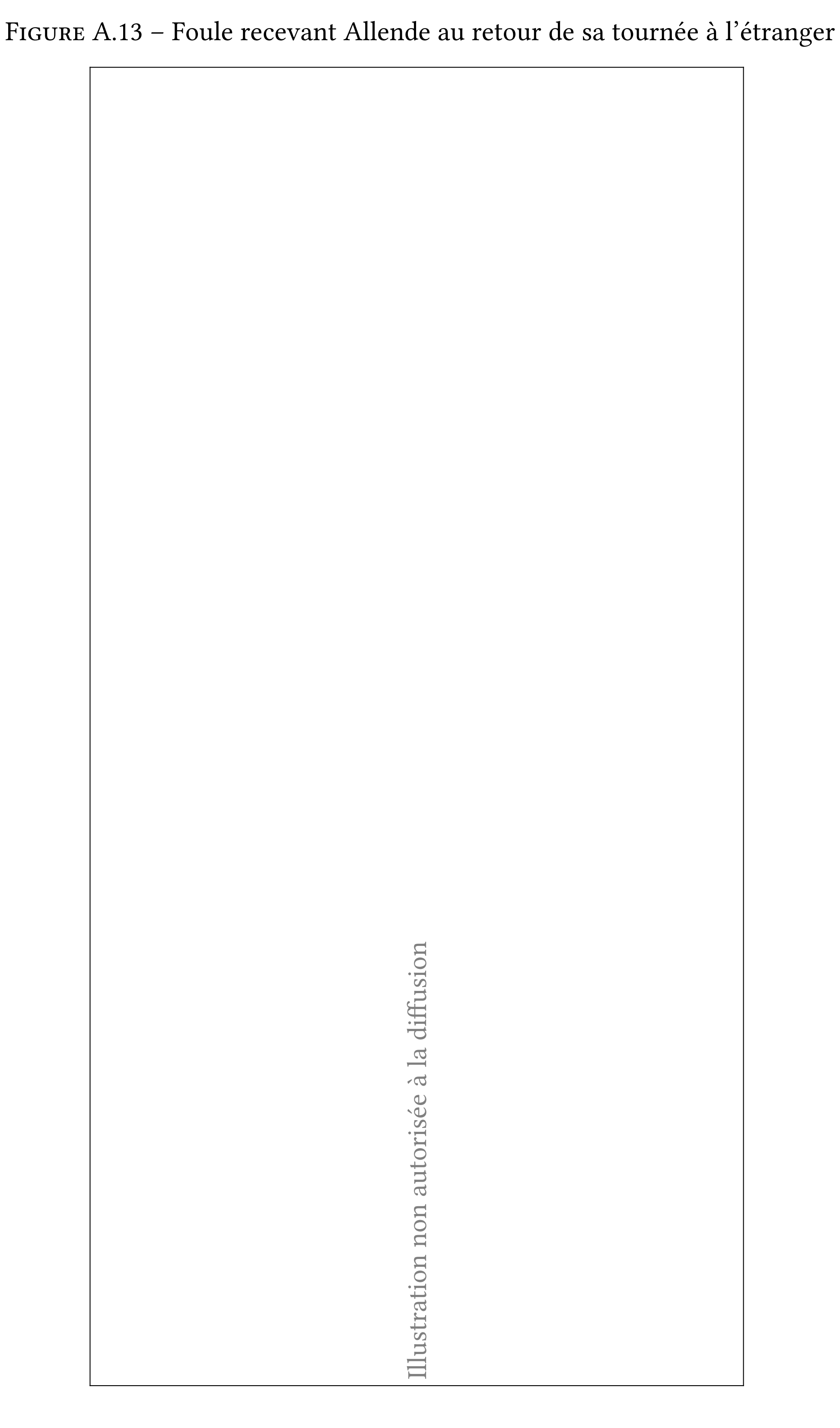
Source : *ibid.*, p. 257.

Figure A.12 – Une du quotidien *La Segunda*

Illustration non autorisée à la diffusion

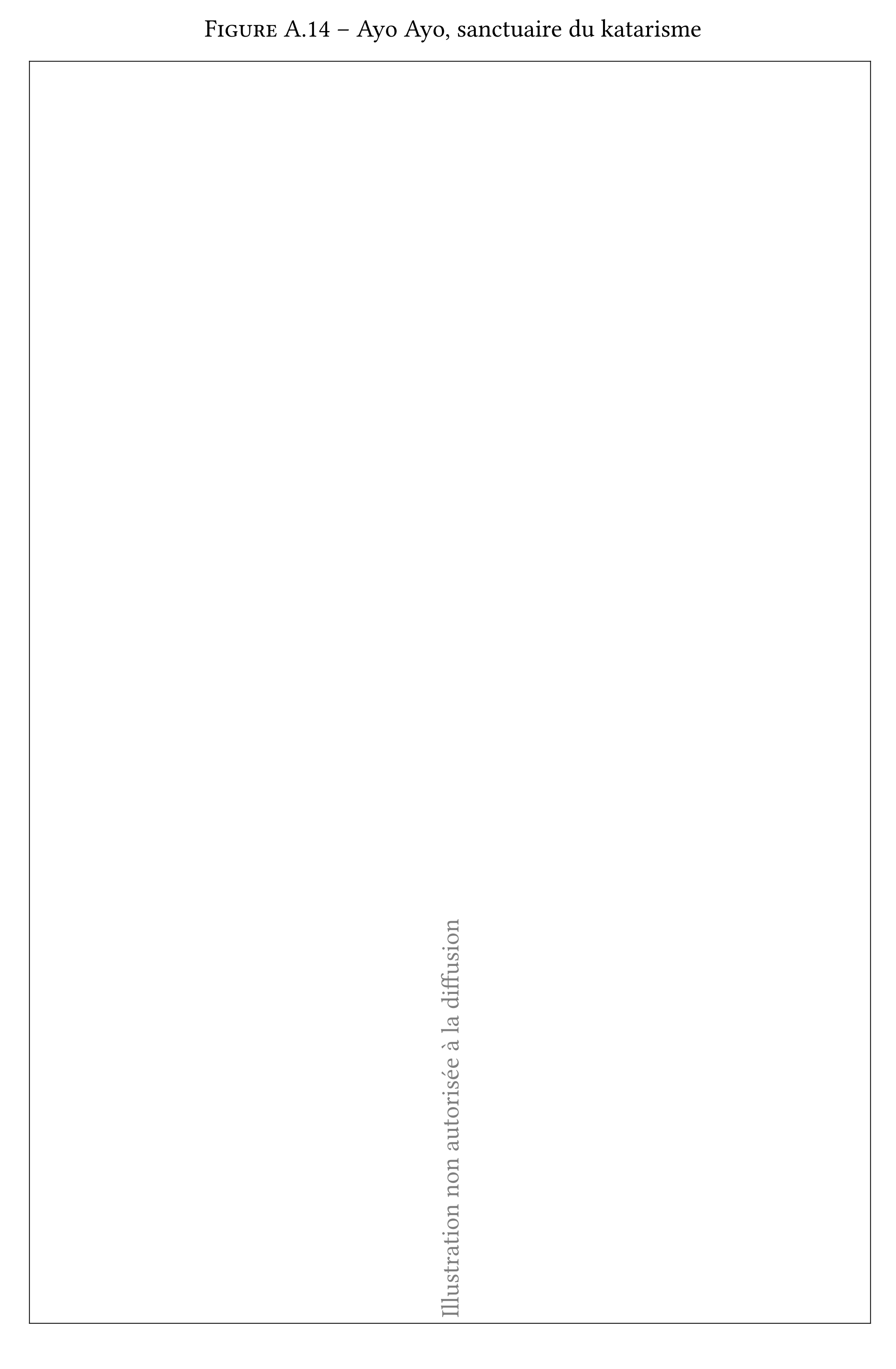
La Une, publiée le 24 juillet 1975, a pour titre « Exterminés comme des rats. 59 membres du MIR chilien décèdent au cours d'une opération militaire en Argentine ». Elle fait partie d'une opération médiatique concertée avec le Brésil et l'Argentine visant à faire croire que cent dix-neuf membres du MIR se trouvent à l'étranger. À cette fin, la DINA créée deux magazines « factices » dans ces pays qui rapportent respectivement que soixante et cinquante-neuf Chiliens ont été prétendument assassinés par les forces de sécurité de pays étrangers et par leurs propres camarades dans le cadre d'« un vaste et implacable programme de vengeance et de nettoyage politique ». Le quotidien chilien *La Segunda* « reproduit » les informations provenant de l'étranger et *El Mercurio*, dans un autre article, ironise sur le fait que « les politiciens et les journalistes étrangers qui se sont si souvent interrogés sur le sort de ces membres du MIR et ont blâmé le gouvernement pour la disparition de nombre d'entre eux, ont maintenant l'explication qu'ils refusaient d'accepter ». Les 119 détenus mentionnés dans *La Segunda* sont toujours portés disparus à ce jour.
Source : « "Exterminados como ratones": 4 portadas con las que *El Mercurio* defendió la dictadura », *El Desconcierto*, 11 sept. 2018.

Figure A.13 – Foule recevant Allende au retour de sa tournée à l'étranger



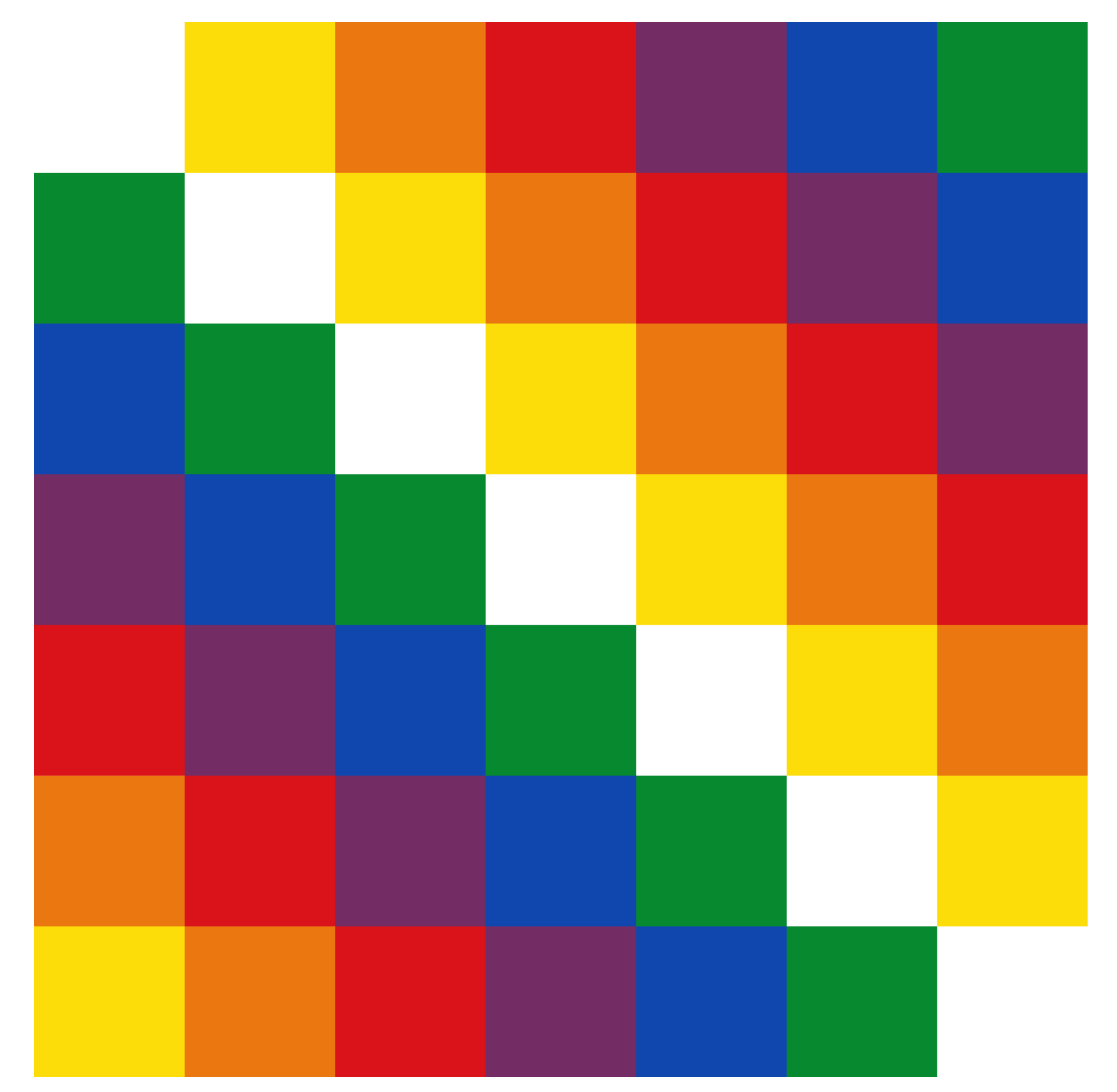
Source : « Allende dio cuenta de la gira y llamó a la unidad del pueblo », *El Clarín*, 15 déc. 1972.

FIGURE A.14 – Ayo Ayo, sanctuaire du katarisme



La date de la photo n'est pas indiquée dans la source mais elle doit au moins être de 1978 étant donné qu'un drapeau du MRTK est visible et que celui-ci a été créé à cette date.
Source : HURTADO, *El katarismo*, *op. cit.*

FIGURE A.15 – Whipala, drapeau aymara et andin



Le décret bolivien n° 241 sur les symboles de l'État définit la whipala comme un « symbole sacré qui identifie le système communautaire fondé sur la justice, l'égalité, l'harmonie, la solidarité et la réciprocité ». Chaque couleur est associée à des valeurs ou éléments naturels particuliers.
Source : HUHSUNQU, *Estandarte del Collasuyo*, 26 juill. 2006, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Banner_of_the_Qulla_Suyu.svg (visité le 30/06/2022), domaine public.

Figure A.16 – Nomination de Pinochet comme futa longko

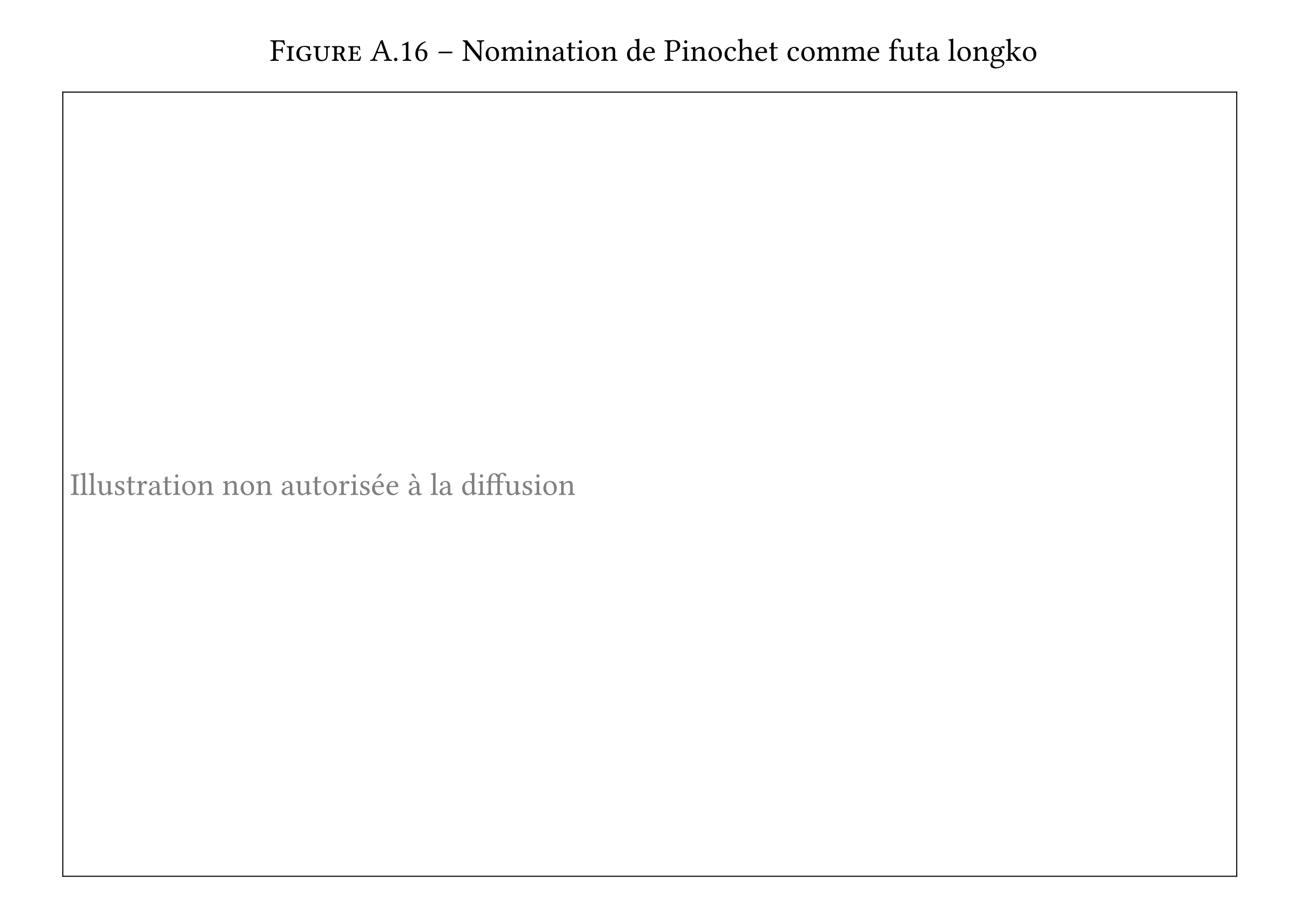


Illustration non autorisée à la diffusion

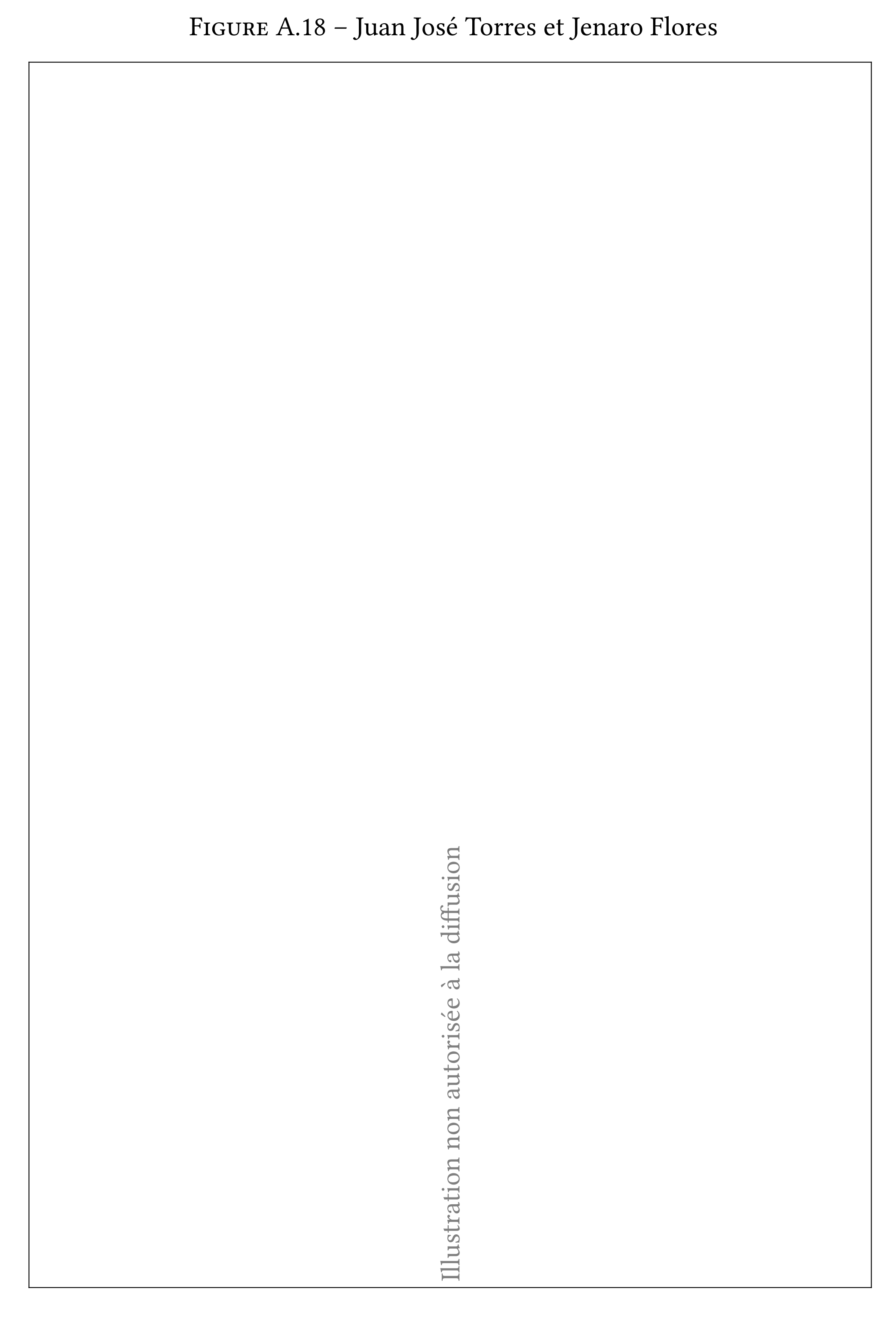
Une machi remet au dictature chilien un poncho et un bâton de commandement qui symbolisent son titre de chef suprême.
Source : Rolf Foerster et André Menard, « Futatriokikelu: don y autoridad en la relación mapuche-wingka », *Atenea*, nº 499, 2009, p. 45.

Figure A.17 – Démonstration de soutien d'organisations paysannes à Hugo Banzer



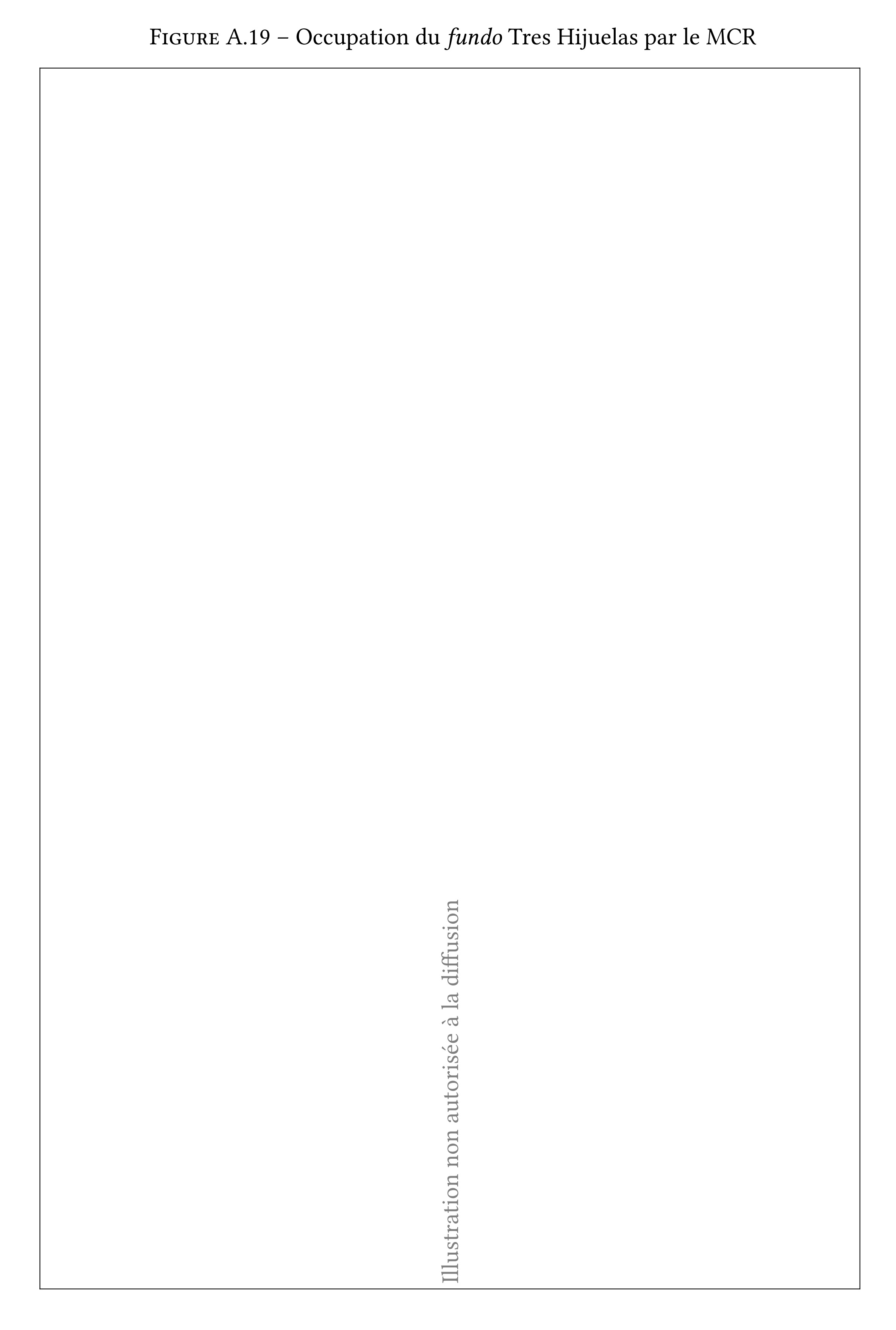
L'article affirme que les paysans disent « oui » au nationalisme, à la stabilité, au développement et au président Banzer et ceci dans différentes villes du pays. Le dictateur est également associé au refus de l'extrémisme.
Source : « Los campesinos dijeron sí ! », *Última Hora*, 2 avr. 1976, p. 11.

Figure A.18 – Juan José Torres et Jenaro Flores



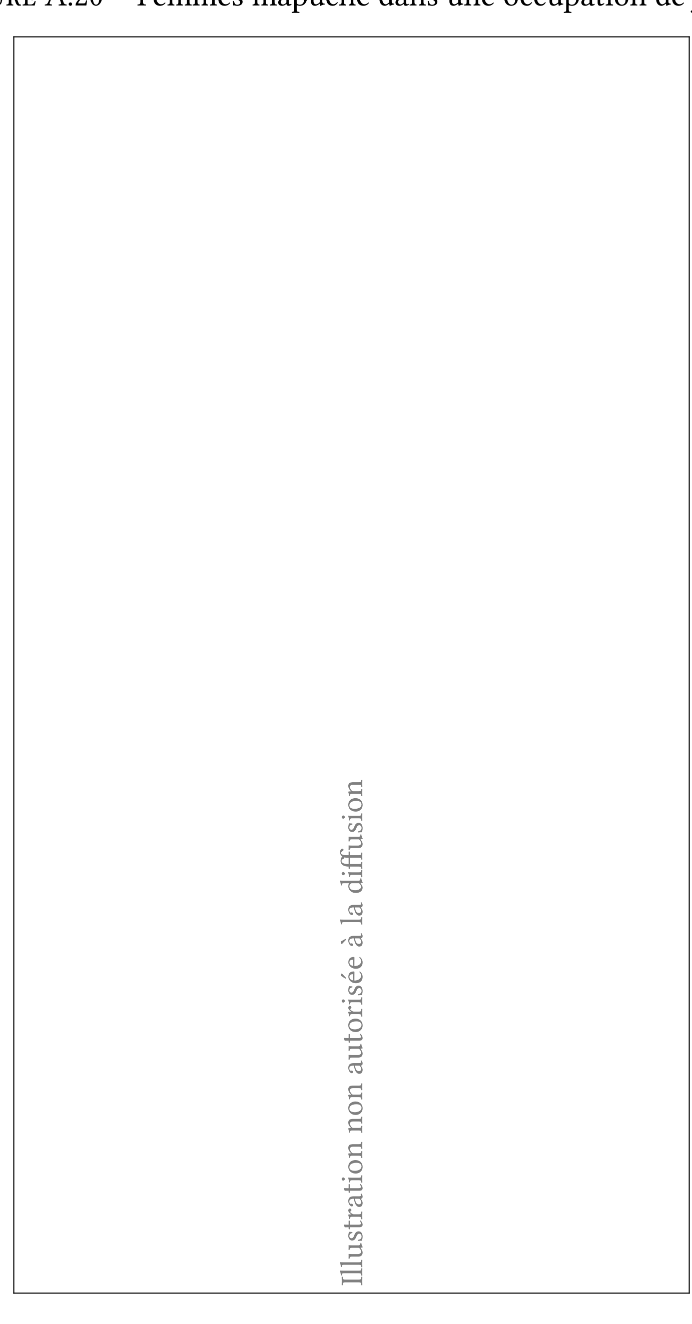
La réunion entre les deux dirigeants fait suite à l'élection de Jenaro Flores à la tête de la CNTCB et montre le rapprochement entre le gouvernement de Torres et la tendance katariste qui devient hégémonique sur le mouvement paysan.
Source : Hurtado, *El katarismo*, *op. cit.*

Figure A.19 – Occupation du *fundo* Tres Hijuelas par le MCR



Source : Cristian Andrés Suazo Albornoz, *¡Nadie nos trancará el paso! contribución a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en la provincia de Cautín (1967-1973)*, Pasadopresente, Santiago : Londres 38, espacio de memorias, 2018, p. 5.

Figure A.20 – Femmes mapuche dans une occupation de *fundo*



La description de la photo indique : « LE POUVOIR MAPUCHE – Femmes paysannes d'une communauté mapuche accompagnant des parlementaires (on peut apercevoir au fond Mario Arnello) quand ces derniers visitèrent un des *fundos* occupés dans la province de Cautín. Dans cette province, 56 occupations de *fundos* ou *corridas de cerca* ont eu lieu au cours des six derniers mois. La récupération des terres est le cri de la guerre des Mapuche, qui se sont enfin fatigués de tant d'années d'exploitation et d'abus ».
Source : Osvaldo Rivera, « Cautín : la Derecha lanza plan sedicioso contra la reforma », *Última Hora*, 8 jan. 1971.

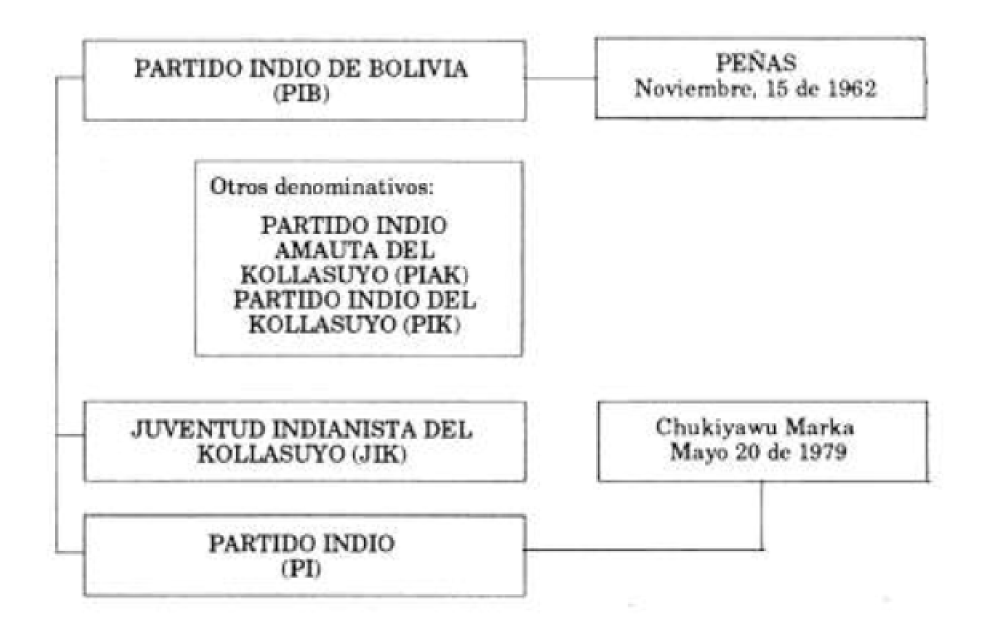
Figure A.21 – Diagramme des partis indianistes

1.1 Primera época (1970-1980)

CUADRO Nº 1

DIAGRAMA OPERATIVO PARTIDOS INDIANISTAS

PIK, PIAK, PIB, PI.
PARTIDO INDIO DEL KOLLASUYO
PARTIDO INDIO DE BOLIVIA
PARTIDO INDIO



MOVIMIENTO NACIONAL TUPAJ KATARI "MNTK"
MOVIMIENTO INDIO TUPAJ KATARI "MITKA"



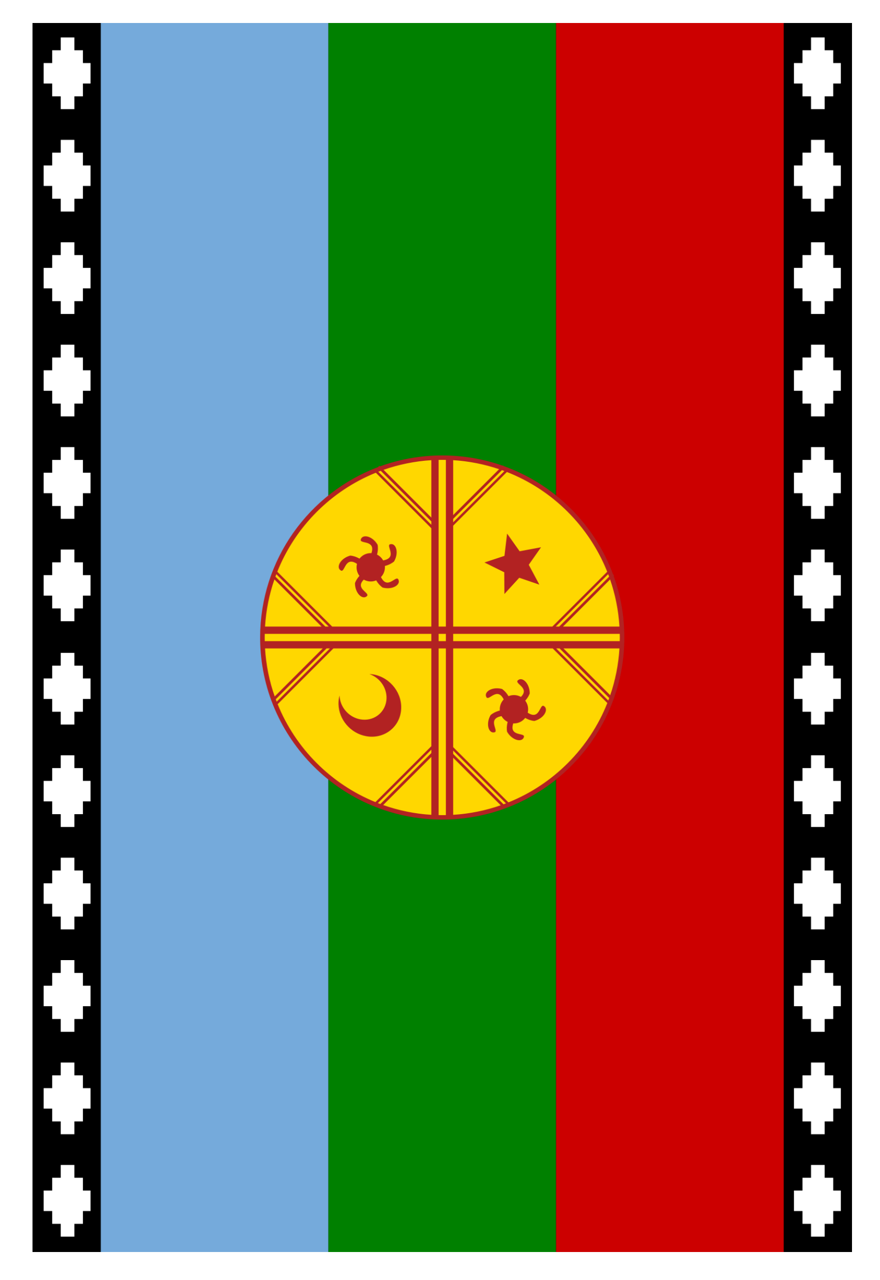
Source : Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz : HISBOL/MUSEF, 1992, p. 22.

Figure A.22 – Luciano Tapia Quisbert et Isidoro Copa Cayo du MITKA

Illustration non autorisée à la diffusion

La description de la photo indique : « Luciano Tapia Quisbert et Isidoro Copa Cayo, dirigeants paysans distingués, constitue le binôme des candidats à la présidence et viceprésidence de la République pour le Mouvement indien Tupaj Katari ».
Source : « Candidatos Movimiento Indio Tupaj Katari », *Última Hora*, 10 juin 1978, p. 9.

FIGURE A.23 – Wenufoye, drapeau mapuche



Wenufoye veut dire canelo du ciel, qui est un arbre endémique au Chili et à l'Argentine. Il possède une valeur sacrée pour les Mapuche. Chaque couleur représente différents éléments naturels, comme le bleu pour l'univers, le vert pour la terre et le rouge pour le sang versé par les ancêtres mapuche. Au centre se trouve le *kultrun*, le tambour mapuche, décoré du *Meli Witran Mapu*, qui représente la terre et ses quatre points cardinaux.
Source : « Qué significa la bandera mapuche con la que muchos celebraron la victoria del "Apruebo" en el plebiscito en Chile », *BBC News Mundo*, 26 oct. 2020 ; HUHSUNQU, *Bandera mapuche llamada Wenufoye, creada en 1992 por la organización indigenista denominada Consejo de Todas las Tierras*, 4 avr. 2006, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flag_of_the_Mapuches.svg (visité le 28/06/2022), domaine public.

Figure A.24 – Bandeau de la première de couverture d'*Azkintuwe*

Illustration non autorisée à la diffusion

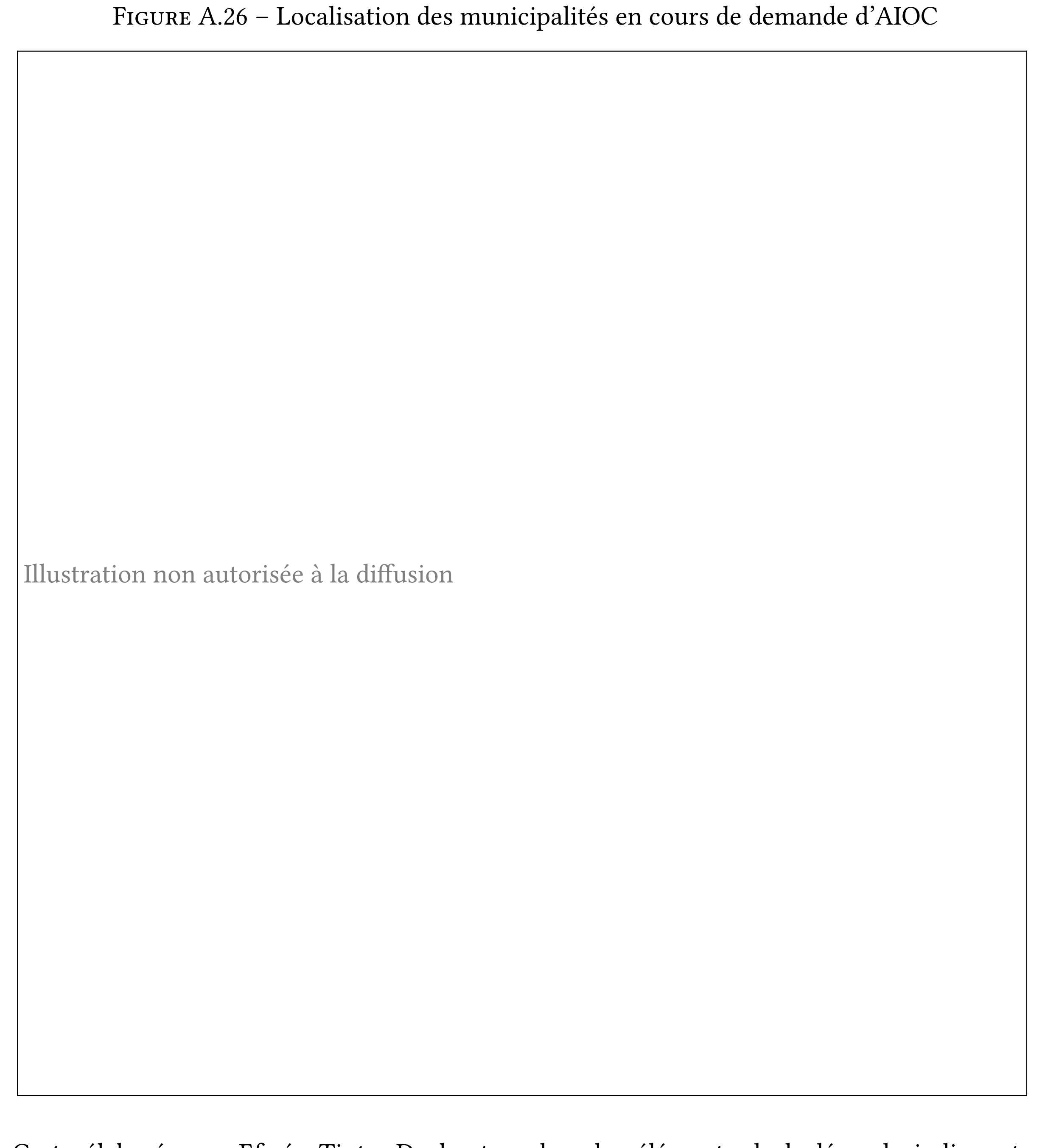
Source : « Welu Peten Mogeleiñ (aún estamos vivos) », *Azkintuwe*, vol. 1, nº 1, oct. 2003.

Figure A.25 – Une du bulletin bimestriel du CISA



Source : *Portada Boletín CISA*, Memoria mapuche, 1984, https : / / memoriamapuche . cl / ?portfolio=portada-boletin-cisa-1984 (visité le 25/08/2021).

Figure A.26 – Localisation des municipalités en cours de demande d'AIOC



Carte élaborée par Efraín Tinta. De haut en bas, les éléments de la légende indiquent : en 2017, entre en fonctionnement l'autogouvernement autochtone de Charagua Lyambae ; municipalités en cours de conversion à l'autonomie autochtone ; municipalités voisines à celles en cours de conversion.
Source : John Cameron et Wilfredo Plata, « ¿Quiénes dicen no a las autonomías indígenas y por qué?: pragmatismo, hibridez y modernidades alternativas en la base », *Cuestión Agraria*, nº 3, 2017, p. 27.

Lexique

Aymara

Ama suwa, ama llulla et ama qhilla Ne soit pas voleur·se, ne soit pas menteur·se, et ne soit pas paresseux·se.

Ayllu Communauté.

Chacha warmi Principe de dualité ou parité entre homme (*chacha*) et femme (*warmi*).

Ch'ixi Terme à plusieurs significations dont tiers inclus, couleur grise, ou forme d'hybridité.

Hanansaya Classe supérieure.

Jilakata Autorité traditionnelle.

Jiliri Autorité.

Jiliri apu mallku Autorité suprême, terme utilisé par le CONAMAQ.

Mallku Autorité supérieure, en général d'une marka.

Marka Ensemble d'ayllus.

Mitimaq Colons aymaras au xve siècle.

Muyu Système de rotation des autorités.

Sullka Inférieur, mineur.

Suma qamaña Bien vivre.

Espagnol

Afuerino Travailleur saisonnier.

Asentamiento Coopérative de paysans créée à la suite d'une expropriation au cours de la réforme agraire chilienne.

Cabildo Assemblée locale.

Cacerolazo Protestation consistant à taper sur des casseroles.

Cacique Terme colon pour désigner les autorités autochtones.

Cholo·a Terme bolivien désignant une personne autochtone vivant en zone urbaine.

Cocalero·a Agriculteur·trice semant de la coca.

Encomienda Système de travail forcé des *conquistadores* vis-à-vis des autochtones ayant, entre autres, pour objectif leur évangélisation.

Hacienda Terrain agricole de grande ampleur qui comprend plusieurs habitations.

Inquilino Travailleurs agricoles des *haciendas.*

Latifundio Exploitation agricole de grande ampleur, en général plusieurs milliers d'hectares. À sa tête se trouve un *latifundista.*

Minifundio Exploitation agricole de petite taille, en général moins de cinq hectares.

Mulato Enfant issu d'une mère blanche et d'un père noir, ou inversement.

Población Quartier populaire chilien généralement établi à la suite de l'occupation illégale d'un terrain en friche.

Pongueaje Travail forcé des personnes autochtones dans les haciendas boliviennes.

Reducciones Réductions territoriales des peuples autochtones à la suite de la colonisation espagnole.

Títulos de merced Titres de propriété délivrés par l'État chilien aux Mapuche à la suite de l'invasion de leur territoire.

Quechua

Qullasuyu Région centrale de l'empire inca.

Mita Système de travail obligatoire sous l'empire inca puis espagnol.

Promaucaes « Ennemis sauvages » pour les incas.

Tawantisuyu Ensemble des quatre régions de l'empire inca.

Suyos Région sous l'empire inca.

Suyoyuc apu Gouverneur de région.

Umasuyu Population vivant sur le littoral au cours des royaumes aymaras.

Urcusuyu Population vivant sur l'*altiplano* au cours des royaumes aymaras.

Yanacona Terme changeant au cours de l'histoire. D'abord, des individus sans terres au service de l'empire inca, puis des personnes sans appartenance à un ayllu au cours de la colonisation. Les Mapuche l'utilisent également pour désigner des traites à leur peuple.

Latin

Erga omnes Droit s'appliquant à tous en droit international.

Jus cogens Norme impérative du droit international.

Opinio juris Sentiment du sujet de droit international d'être juridiquement lié.

Terra nullius Littéralement terre n'appartenant à personne, qui renvoie à l'appropriation des terres autochtones au cours de la colonisation.

Uti possidetis Principe d'intangibilité des frontières.

Mapudungun

Admapu Us et coutumes des Mapuche.

Ayllarewe Ensemble de neuf rewe.

Che Gens ou personne.

Conchavadores winka Commerçants étrangers.

Fütalmapu Région.

Gulumapu Partie ouest du territoire mapuche, aujourd'hui au Chili.

Koyang Parlement.

Kultrun Tambour.

Küpan Origine familiale de la personne.

Lafkenche Gens de la mer.

Longko Autorité de la communauté.

Lof (ou *lebo*) Communauté.

Machi Autorité spirituelle et médicinale.

Maloca Pillage.

Malón Razzia.

Mapu Terre.

Meli Wixan Mapu Conjonction des différents espaces mapuche pour la formation d'un tout à la fois territorial et spirituel.

Nguillatun Cérémonie traditionnelle.

Puelmapu Partie est du territoire mapuche, aujourd'hui en Argentine.

Reche Personne authentique ou vraie.

Rewe Vrai lieu et totem servant en partie pour les cérémonies.

Ruca Maison traditionnelle mapuche.

Toqui Chef de guerre.

Trawün Réunion ou assemblée.

Tüwun Origine géographique de la personne.

Wallmapu Territoire mapuche.

Weichafe Guerrier.

Weichan Guerre.

Wenufoye Drapeau mapuche.

Williche Gens du Sud.

Winka Étranger ou blanc.

Index des noms

B

D

E

F

G

N

W

X

Y

Z

Liste des tableaux et graphiques

Liste des figures et cartes

Table des matières